Frankfurter Zeitgemaesse Broschuren



Frankfurter
zeitgemäße Broschüren.

Herausgegeben

von

Dr. Joh. Mich. Raich.

Neue Folge.

Band X.

Frankfurt a. M. und Luzern.
Druck und Verlag von A. Foesser Nachfolger.
1889.

Inhaltsverzeichniß.

Seite



Das Ceremonienwesen
der katholischen Kirche.

Von

Ph. Kaiser, Religionslehrer.

I.

Wer sich nur einigermaßen mit den bei Protestanten herrschenden Anschauungen über katholische Lehren und Gebräuche vertraut gemacht hat, dem wird es nicht entgangen sein, daß insbesondere der äußere Kultus der katholischen Kirche, das sogenannte Ceremonienwesen denselben ein Stein des Anstoßes ist. Man braucht nur ein einziges Mal eine in echt protestantischem Stile eingerichtete Kirche im Innern zu betrachten oder einem protestantischem Gottesdienste beizuwohnen, um sofort den in dieser Beziehung bestehenden Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus herauszufinden. Zwar gibt es tiefer liegende, principiellere Differenzpunkte, die beide von einander trennen; sicher aber ist der genannte seiner Natur nach einer der am meisten in die Augen springenden. Und so wird denn auch unter den landläufigen Einwendungen von gegnerischer Seite diese wohl am häufigsten gegen unsere Kirche erhoben, daß in ihr das Wesen der christlichen Religion fast ganz in Aeußerlichkeiten, in „Ceremonienkram“ und „leerem Formenwesen“ aufgegangen sei.

Während man so aus den vielen sinnreichen Ceremonien und äußeren Kulthandlungen der Kirche gegen uns Katholiken einen Vorwurf der schlimmsten Art herleitet, einen Vorwurf, der nicht selten auch aus dem Munde lauer, „aufgeklärter“ Katholiken gehört wird, legt man auf der andern Seite sich selber das Verdienst bei, durch Abschaffung jener „falschen Zuthaten“ das Christenthum gereinigt und vergeistigt und demselben den Charakter der ursprünglichen Innerlichkeit wieder gegeben zu haben

In der Schrift: ‚Unsere Wege zur katholischen Kirche‘ von Reinhold Baumstark und Hermann Baumstark sagt ersterer: „Ich lernte im (protestantischen) Confirmationsunterricht mit einem gewissen hochmüthigen Dünkel herabsehen auf eine Kirche, deren religiöses Leben man mir als in Aeußerlichkeiten befangen darstellte, während man das Wehen des Geistes und die Herrschaft der Geistigkeit, der Innerlichkeit und echten Religiösität für die protestantische Kirche in Anspruch nahm.“ Der Protestant Lavater bezeichnet die Katholiken der gewöhnlichen Art als Ceremonienknechte, für welche er nur in den großen Heiligen der Kirche, wie Karl Borromeo u. a., denen der Protestantismus nichts Aehnliches an die Seite zu stellen habe, ein Gegengewicht und eine Art Ausgleich finden zu können glaubt. Der Protestant Böhner macht in seinem sonst verdienstvollen Werke ‚Naturforschung und Culturleben‘ dem Katholicismus sogar den Vorwurf des Materialismus, und zwar nicht zum geringsten Theil wegen des „Reliquien- und Bilderdienstes“, wie überhaupt wegen „des äußerlichen materiellen Kirchenthums“. Am urwüchsigsten hat sich wohl gegen diese Seite des katholischen Lebens seiner Zeit Hans Sachs in seiner ‚Wittenbergisch Nachtigall‘ ausgesprochen. Diesem poetischen Schuster wollte auch nicht mehr gefallen der

Gottesdienst, der jetzund gat
In vollem Schwang auf ganzer Erden
Mit Mönnich-, Nonnen-, Pfaffenwerden
Mit Kuttentragen, Kopfbescheeren,
Tag und Nacht in Kirchen plärren,
Mit Gertenhauen, kreuzweis Liegen,
Mit Knien, Neigen, Bücken, Biegen,
Mit Glockenläuten, Orgelschlagen,
Mit Heilthum, Kerzen, Fahnentragen,
Mit Räuchern und mit Glockentaufen
Mit Lampenschüren, Gnad verkaufen,
Mit Kirchen-, Wachs-, Salz-, Wasserweihen,
Und desgleichen auch die Laien,
Mit Opfern und Lichtleinbrennen,
Mit Wallfahrt und den Heilgen Dienen. ꝛc.

Wir sehen, was noch heute in dieser Richtung gegen uns vorgebracht wird, ist alles mehr oder minder geschickt über den Leisten des Nürnberger Poeten geschlagen.

Der **Protestantismus** hatte allerdings seiner Zeit gründlich mit dem äußern Kultus der Kirche aufgeräumt. Die Lehre von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben, durch welche das

sakramentale Leben, insbesondere das heilige Meßopfer, sowie eigentlich jeder aktive Gottesdienst, ja die ganze sichtbare Kirche überflüssig wurde, besonders aber der leidenschaftliche Haß gegen alles Katholische mußte mit Naturnothwendigkeit dazu führen, den ganzen äußern Gottesdienst der Kirche als „papistisches Blendwerk" zu verwerfen. Luther behielt außer der Predigt im Ganzen nur noch den Kirchengesang bei, letzteren in Form des deutschen Kirchenliedes, das er größtentheils aus dem vorhandenen Schatz der alten katholischen Mutterkirche entnahm. Weiter wie er gingen noch die Reformirten, indem sie sogar Gesang und Orgelspiel aus ihrem Gottesdienste als abgöttische Verirrung verbannten. Auch auf katholischer Seite war im vorigen Jahrhundert, als der Geist des Josephinismus und englisch-französischer Aufklärung sich vieler Gemüther bemächtigt hatte, das Bestreben erwacht, den katholischen Kultus zu reformiren. Man beschränkte sich nicht darauf, im Sinne des Konzils von Trient einzelne Mißbräuche abzustellen, oder gewisse Formen und Symbole, an denen sich der kindliche Glaube, die fromme Einfalt und der poetische Sinn der Vorzeit erbaut hatte, der mehr verständigen Richtung der neueren Zeit anzupassen, sondern man ging mit dem unbesonnensten Eifer daran, alles zu verwerfen, was dem herrschenden moralischen Nützlichkeitsprinzip nicht entsprach. Wir können uns heute nicht leicht mehr einen Begriff machen von der philisterhaften Flachheit, der prosaischtrockenen Nüchternheit, womit man alles, was Tiefe hatte, was geheimnißvoll war, perhorrescirte; es genügt darauf hinzuweisen, daß man beispielsweise die Fast- und Abstinenztage im Interesse der Viehzucht reduzirte, die herrlichen gemalten Glasfenster aus den Kirchen entfernte, weil sie zu dunkel machten, und den Lichterschmuck beim Gottesdienste aus Sparsamkeitsrücksichten auf's Aeußerste beschränkte.

Ueber solche Erscheinungen dürfen wir uns indeß nicht wundern. Sobald der Geist glaubensinniger, kraftvoller Frömmigkeit, der diese Formen geschaffen hat, der sie beseelt, dessen lebendiger Ausdruck sie sind, erstorben und geschwunden und Gleichgültigkeit oder gar Abneigung an seine Stelle getreten ist, muß die reiche, vielgestaltige Fülle des katholischen Kultus als seelenlose Hülle, als leere Ceremonie erscheinen und verachtet werden. Und so steht noch heute der Protestant wie der aufgeklärte Ungläubige der großartigen Erscheinung dieses Kultus gegenüber. Sie sehen ihn nur von Außen, ohne die Beleuchtung des katholischen Geistes. Ihnen gilt deshalb

in dieser Beziehung, was Goethe einem gewissen Publikum mit Bezug auf die „Gedichte“ vorhält.

Gedichte sind gemalte Fensterscheiben!
Sieht man vom Markt in die Kirche hinein,
Da ist alles dunkel und düster;
Und so sieht's auch der Herr Philister:
Der mag denn wohl verdrießlich sein
Und lebenslang verdrießlich bleiben.
Kommt aber nur einmal herein,
Begrüßt die heilige Kapelle;
Da ist's auf einmal farbig helle,
Geschicht' und Zierrath glänzt in Schnelle,
Bedeutend wirkt ein edler Schein.
Dies wird euch Kindern Gottes taugen,
Erbaut euch und ergötzt die Augen!

Ja, kommt nur einmal herein! Betrachtet das katholische Ceremonienwesen einmal im Lichte des katholischen Geistes, und wo ihr bisher nur äußeres sinnloses Gepränge zu sehen glaubtet, da werdet ihr ein lebens- und geistvolles heiliges Kunstwerk erblicken, in seiner Totalität einem mittelalterlichen Dome vergleichbar, an dem und in dem zahllose Thürme und Thürmchen, Statuen und Bilder, jedes an seiner Stelle, dem großen Gedanken der Verherrlichung Gottes und seiner Heiligen, der Erhebung des menschlichen Geistes und Herzens dienen.

II.

Unter Ceremonien verstehen wir hier alle äußeren Handlungen, Zeichen und Gebräuche, womit die Kirche die Akte der Gottesverehrung, insbesondere das heilige Meßopfer, die Spendung der heiligen Sakramente, die gemeinsamen und öffentlichen Gebetsverrichtungen umgeben hat, mit einem Worte: die katholische Religion in ihrer sinnlich-plastischen Erscheinung. Dahin gehören z. B. der Kirchengesang, der Gebrauch der religiösen Bilder und Statuen, der geweihten und gesegneten Gegenstände (des Weihwassers 2c.), die Anwendung des Lichtes, des Weihrauchs, des priesterlichen Ornates, der Fahnen, sowie überhaupt des reichen und je nach den kirchlichen Zeiten wechselnden Kirchenschmucks, die Prozessionen und Wallfahrten; dann die Ceremonien im engeren Sinne, z. B. das Kniebeugen, Händefalten, Neigen des Hauptes, an die Brust schlagen, rhythmische Bewegungen der Priester, Bezeichnung mit dem heiligen Kreuzzeichen,

das Ineinanderlegen der Hände bei der Trauung, Bestreuen mit Asche (am Aschermittwoch) und Aehnliches.

Wir behaupten nun zunächst, daß dieses katholische Ceremonienwesen sich direkt und genau an die von Christus, dem göttlichen Stifter, der Kirche gegebene Einrichtung anschließt. Das Christenthum ist nämlich keine rein geistige Veranstaltung, sondern mit dem Charakter der äußeren Sichtbarkeit bekleidet. Christus hat seine erlösenden, heiligenden Gnaden und Segnungen an sichtbare, äußere Zeichen geknüpft, die wir Sakramente nennen, deren Spendung und Empfang allein schon das Entstehen und Hervortreten einer sichtbaren Gemeinschaft der Christen zur Folge hat. Wie aber diese Spendung sichtbarer Heilsmittel, so hat Christus in den Aposteln und ihren Nachfolgern auch sichtbare Verkündiger der geoffenbarten Wahrheit, sichtbare Vorsteher und Leiter des christlichen Lebens geordnet. Der tiefste Grund davon liegt, wie Möhler in seiner Symbolik (Lehre von der Kirche) auseinandersetzt, in der Menschwerdung des göttlichen Wortes. „Hätte sich dasselbe den Herzen der Menschen eingesenkt, ohne die Knechtsgestalt anzunehmen, und somit überhaupt ohne auf eine leibliche Weise zu erscheinen, so würde es auch nur eine unsichtbare, innere Kirche gestiftet haben. Indem nun aber das Wort Fleisch geworden ist, sprach es sich selbst auf eine äußerlich vernehmbare, menschliche Weise aus, es redete als Mensch zu Menschen und litt und wirkte nach Menschenart, um die Menschen für das Reich Gottes wiederzugewinnen, so daß das Mittel, das zur Erreichung dieses Zweckes gewählt wurde, der durch die Natur und die Bedürfnisse des Menschen bedingten allgemeinen Unterrichts- und Erziehungsmethode völlig entsprach. Dies war entscheidend für die Beschaffenheit jener Mittel, durch welche der Sohn Gottes auch noch nach seiner Entrückung aus den Augen der Welt in der Welt und für die Welt wirken wollte." Demgemäß hat Christus seine Religion in der Form einer sichtbaren Kirche gegründet und hat seine Gnaden, die heiligenden Gotteskräfte, an äußere sichtbare Zeichen geknüpft. Wenn nun z. B. — wie die Protestanten ja mit uns glauben —, die wunderbare Taufgnade, wodurch der Mensch der Sünde zu einem Kinde Gottes wiedergeboren und umgeschaffen wird, an das äußere Zeichen der Abwaschung mit Wasser geknüpft ist, wenn im heiligen Abendmahl die innigste Vereinigung und Gemeinschaft mit Christus unter den äußern Zeichen des Brodes und Weines sich vollzieht,

was hat es dann noch Auffallendes, ist es nicht vielmehr ganz folgerichtig und im Sinne dieser Einrichtung, wenn die Kirche auch ihre Segnungen an äußere sichtbare Gegenstände, z. B. Wasser, Palm, Crucifixe, Medaillen u. s. w. knüpft, damit wir durch andächtigen Gebrauch derselben uns des darauf ruhenden Gebetssegens theilhaftig machen, wenn die erziehende Thätigkeit der Kirche sich ebenfalls äußerer Mittel bedient, wenn das innere religiöse Leben sich in äußeren Bethätigungen entfaltet? Goethe schreibt: „Da Gott Mensch geworden, damit wir arme sinnliche Creaturen ihn fassen und begreifen möchten, so muß man sich vor Nichts so sehr hüten, als ihn wieder zu Gott zu machen.“ Dieses geistvolle Wort Goethe's kann wohl nur den vernünftigen Sinn haben, daß der Sohn Gottes nicht blos für seine Person, sondern auch in seinem Werke, in der Einrichtung seiner Religion Mensch geworden sei, weil sie eben für Menschen, und zwar arme sinnliche Creaturen bestimmt ist, und daß es mit dieser Menschwerdung Gottes in Widerspruch treten heiße, wenn man aus seiner Religion alles menschliche, alles auf die sinnliche Seite des Menschen berechnete, verbannen wollte. Und in dieses Gebiet gehören doch gerade alle jene Dinge, welche wir unter dem Namen des katholischen Ceremonienwesens zusammengefaßt haben.

In den angeführten Worten Goethe's wie in denen Möhler's ist ein zweiter Gesichtspunkt bezeichnet, unter dem das katholische Ceremonienwesen sich betrachten und rechtfertigen läßt. Derselbe enthält zugleich einen tieferen Erklärungsgrund dafür, daß der Sohn Gottes sowohl selber eine menschlich sichtbare Erscheinungsweise durch die Fleischwerdung angenommen, als auch seiner Religion den Charakter einer sichtbaren Institution mit äußeren sichtbaren Zeichen und Einrichtungen gegeben hat. Von beiden wird nämlich, ganz in Uebereinstimmung mit der Auffassung der katholischen Kirche, die leiblich-sinnliche Seite des Menschen als der Grund bezeichnet, weshalb das unsichtbare ewige Wort Gottes in die Sichtbarkeit eingetreten, d. h. Mensch geworden sei und eine sichtbare Kirche mit sichtbaren Gnadenmitteln gegründet habe. Der Mensch ist eben kein purer Geist, sondern ein Doppelwesen, bestehend aus Geist und Körper, aus Seele und Leib. Seinem ersten vorzüglicheren Bestandtheile nach gehört er dem Reiche der Geister, nach dem andern aber der sichtbaren Körperwelt an, und was für ihn bestimmt ist, was auf ihn richtig angepaßt sein, was auf ihn erfolgreich wirken soll, das muß dieser doppelten Seite des

Menschen Rechnung tragen, das darf nicht blos auf rein geistigem Gebiete sich bewegen, sondern muß auch der sinnlichen Natur des Menschen etwas bieten, damit auch die Sinne sich gewissermaßen überzeugen und den Gegenstand ergreifen, damit durch diese wiederum Phantasie und Gemüth angeregt, das Gefühl entflammt und der Wille wirksamer in Bewegung gesetzt werde. „Der Wille hat ja ohnehin — wie Schiller in seiner Abhandlung ‚Ueber Anmuth und Würde' sagt — einen unmittelbarern Zusammenhang mit dem Vermögen der Empfindungen, als mit dem der Erkenntniß." Nur so empfängt der ganze Mensch den gewünschten Eindruck, und zwar viel tiefer und stärker; nur so vermag er sich mit ganzer Kraft demselben hinzugeben, ihn mit größerer Leichtigkeit in That und Leben umzusetzen.

In diesem Sinne und zwar direct auf unseren Gegenstand hinweisend läßt Schiller seine Maria Stuart im Gefängnisse, als ihr Diener Melvil sie auf einen rein innerlichen, geistigen Verkehr mit Gott hinweist, da ihr der Gebrauch der kirchlichen Heilsmittel versagt war, unseren Gedanken mit folgenden Worten aussprechen: „Ach, Melvil! Nicht allein genug ist sich das Herz, ein irdisch Pfand bedarf der Glaube, das hohe Himmlische sich anzueignen. Drum ward der Gott zum Menschen und verschloß die unsichtbaren himmlischen Geschenke geheimnißvoll in einem sichtbaren Leib." Ohne es zu wissen, spricht Schiller hier mit treffender Kürze den Gedanken des römischen Katechismus aus, der sich über die Einsetzung der Sakramente als äußerer sichtbarer Gnadenmittel in folgender Weise verbreitet. Erstens bedürfe der Mensch als ein zum Theil der Sinnenwelt angehöriges Wesen eines aus derselben entlehnten Bildes, um dessen, was in seinem übersinnlichen Theile vorgehe, bewußt zu werden und es festzuhalten. Wenn der Mensch nur Geist wäre, so würden die, die Gerechtigkeit und Heiligkeit bewirkenden Gotteskräfte auch keiner sinnlichen Vermittelung bedürfen. Sodann seien die Sakramente als Unterpfänder des göttlichen Willens in Bezug auf die Menschen, als Versicherungszeichen der Wahrhaftigkeit der Verheißungen Gottes aufzufassen. Nur schwer lasse sich der Mensch zum Glauben bestimmen; daher habe sich Gott schon im alten Testamente neben dem Worte sinnlicher Zeichen bedient; desgleichen seien auch von Christus solche Zeichen angeordnet worden, um dem Menschen als Unterpfand der Vergebung der Sünde, der himmlischen Gnade und der Gemeinschaft des hl. Geistes zu dienen.

Die Worte, welche Schiller der katholischen Maria Stuart in den Mund legt, sind für ihn aber nicht etwa blos ein augenblickliches Anpassen an den katholischen Standpunkt; sie enthalten vielmehr einen ihm überhaupt sehr geläufigen Gedanken. Er sprach das bei einer freilich profanen Gelegenheit sehr hübsch und correkt aus. Als er von einem Orte abreiste, wo eine ihm werthe Person zurückblieb, nahm er allerlei Andenken, das Bild jener Person, geschenkte Blumenstöcke, empfangene Billets mit sich und motivirte es mit den Worten: „Denn alles Schöne und Gute hat, wie die Sakramente, eine unsichtbare Wirkung und ein sichtbares Zeichen". Verfährt man nach diesem Grundsatze nicht überall in der ganzen Welt? Wenn man das Andenken an berühmte, verehrte, geliebte Personen recht ehren und recht lebendig erhalten will, begnügt man sich vielleicht mit dem innern Bewußtsein um diese Personen, beschränkt man sich etwa darauf, im Innern fort und fort das Andenken an dieselben zu erneuern? Keineswegs! man schafft sich vielmehr äußere, sichtbare Erinnerungs- und Gedenkzeichen, um recht oft und recht lebhaft an die dargestellten Personen erinnert zu werden; man pflanzt die Statuen derselben auf öffentlichen Plätzen oder in öffentlichen Gebäuden auf, man stellt ihre Bilder dar in Stein und Holz und Metall, auf dem Papier und auf der Leinwand, mit dem Pinsel, mit dem Meißel und dem Griffel. Warum nun sollte dieses Verfahren, welches so ganz der leiblich-sinnlichen Natur des Menschen, bei dem es leider so oft heißt: „Aus den Augen aus dem Sinn", entspricht, nicht auch in religiösen Dingen seine Anwendung finden, warum sollte man nicht auch, um an Christus, seinen Kreuzestod, an die einzelnen Begebenheiten seines Lebens, überhaupt an die merkwürdigen Thatsachen und Persönlichkeiten der ganzen Heilsgeschichte recht lebhaft erinnert zu werden, sich Bilder von ihnen machen und sie überall, in der Kirche, auf öffentlichen Plätzen, im Hause, in Feld und Wald aufpflanzen? Und wenn das Gefühl der Liebe und Verehrung sonst dazu drängt, Gegenstände, die zu theuren oder berühmten Personen in enger Beziehung gestanden haben, insbesondere ihre leiblichen Ueberreste, mit Ehrfurcht aufzubewahren und als kostbare Erinnerungszeichen zu betrachten und zu ehren: ist es dann nicht ebenso natürlich, wenn wir Reliquien Christi und seiner treuesten Diener mit gleicher Ehrfurcht behandeln, wenn wir sie ausstellen, nicht zur Anbetung, sondern um das Andenken der Personen, zu denen sie in Beziehung standen, zu ehren und lebendig zu erhalten und dadurch zur Nachahmung ihrer Tugenden anzuspornen?

Und wie dasjenige, was auf den Menschen mächtig und dauernd einwirken soll, der Regel nach auch vor seine Sinne hintreten, zu seinen Sinnen sprechen und dadurch auch auf sein Gemüth einwirken muß, so liegt es ebenso in der Natur des Menschen als eines geistig-leiblichen Wesens, daß die innere Gesinnung, das im Innern lebende Gefühl auch nach Außen hin in Haltung und Stellung, in Miene, Geberde und sonstigen Zeichen sich kundgebe. Es besteht zwischen unsern innern Regungen und Gefühlen einerseits und dem Ausdrucke derselben andrerseits eine so innige Verbindung und Verkettung, ein so lebhafter Wechselrapport, daß es uns schlechterdings unmöglich ist, die ersteren, zumal wenn sie lebhaft sind, nicht auch nach Außen irgendwie hervortreten zu lassen. Wenn Schiller in seinem weltbekannten Gedichte: ‚Die Ideale' von sich sagt: „Es dehnte mit allmächt'gem Streben die enge Brust ein kreißend All, herauszutreten in das Leben in That und Wort, in Bild und Schall," so zeichnet er damit den jedem Menschen natürlichen, bei dem Dichter oder Künstler nur lebhafteren Drang, das, was in seinem Innern lebt, auf alle mögliche Weise auch nach Außen hin Gestalt annehmen zu lassen. Die innere Verehrung für irgend Jemanden spricht sich von selber in den mannigfaltigsten äußeren Zeichen, die jeder anwendet und jeder versteht, aus, ebenso das Wohlwollen, die Hingebung, die Unterwerfung und Unterordnung; nicht weniger der Haß, der Ekel, der Abscheu, die Verachtung, die Furcht, überhaupt alle Stimmungen und Regungen der Seele, gute, wie böse. Warum will man so unnatürlich sein, dem Menschen zu verwehren, seine inneren Gefühle der Verehrung und Anbetung, der Hingebung, Andacht, Verdemüthigung gegen Gott ebenfalls äußerlich, z. B. durch andachtsvollen Gesang, durch das Falten oder Ausstrecken der Hände, durch Niederknieen und Verbeugung, durch Entblößen des Hauptes, durch das Schlagen an die Brust, durch Ausschmückung der Gotteshäuser, durch Anlegung kostbarer Gewänder und ähnliche Dinge zum Ausdruck zu bringen? „Warum sollte die Kirche Anstand nehmen, das Köstlichste, was die Erde in ihrem Schoße erzeugt, Edelsteine, Gold und Silber zu Symbolen der innern Geisteslauterkeit, Schönheit und Festigkeit einzuweihen und zur würdigen Ausschmückung der heiligen Stätten zu verwenden? Sie weiß wohl, daß Christus arm war, daß Maria und die Apostel arm waren; aber sie weiß auch, daß das Gemüth im Drange, die Schönheit des innern

religiösen Lebens auszudrücken und Gott zu verherrlichen, nicht zerbrochene Töpfe und dergleichen zu Zeichen und Bildern seines Strebens machen kann." (Sailer). Und je lebhafter das innere Gefühl ist, desto leichter und lieber drängt es sich vermöge des innigen Zusammenhanges zwischen Leib und Seele nach Außen durch. Von dem berühmten Astronomen Newton weiß man, daß, so oft er den Namen Gottes aussprach oder auch nur in einem Buche las, er ehrfurchtsvoll sein Haupt entblößte; war das eine leere Aeußerlichkeit, oder war es der naturgemäße Ausdruck einer religiösgestimmten, von der Hoheit und Majestät Gottes ganz erfüllten Seele? Von Salomon lesen wir in der hl. Schrift: „Er stand vor dem Altare des Herrn . . . . bog dann sein Knie und erhob seine Hände gen Himmel"; der Zöllner im Evangelium, den der göttliche Heiland selber uns als Muster eines reu- und demüthigen Menschen hinstellt, schlug, indem er mit seinem Munde Gottes Gnade und Verzeihung anrief, an seine Brust: sollen das vielleicht bedeutungslose Ceremonien gewesen sein?

Der äußere Ausdruck der innern religiösen Gesinnung oder Stimmung in entsprechenden bedeutungsvollen Zeichen und Bildern, wie er sich im katholischen Gottesdienst findet, ist aber nicht nur eine Wirkung der menschlichen Natur, wonach das Innere im Aeußern sich darzustellen drängt; er ist ferner auch ein wirksames Mittel, um die innere Gesinnung zu klären, zum Durchbruch zu bringen, zu erhöhen und zu verstärken. Ein Gefühl, eine Empfindung, eine Stimmung, die im Innern verschlossen bleiben, kommen nur mangelhaft, nur halb zur Entwicklung: sie verglühen und ersticken in sich selbst; sobald sie aber ihren entsprechenden Ausdruck gefunden haben, sobald sie auf irgend eine Weise sich äußerlich dargestellt sehen, wirkt dieses äußere von den Sinnen aufgefaßte Bild mächtig auf die innere Empfindung zurück, die letztere gewinnt an der sinnlichen Erregung und Mitleidenschaft einen mächtigen Bundesgenossen, der ihr neue Kraft und Gluth zuführt. Wollte man beim Beten immer nur den Geist zu Gott erheben, ohne bei dieser innern Thätigkeit das Aeußere mitwirken zu lassen, ohne z. B. den Körper in eine geziemende, ehrerbietige Haltung zu bringen, die Augen demüthig niederzuschlagen oder nach Oben zu erheben, die Hände zu falten, so würde ganz gewiß in den meisten Fällen die innere Gebetsstimmung weniger intensiv und lebhaft bleiben; sobald man aber das Aeußere in der angegebenen Weise zu Hilfe ruft, stellt

sich in der Regel schneller, leichter und lebhafter die andächtige Erhebung der Seele ein. Ja, es ist eine Thatsache, daß der zum Beten nicht oder wenig aufgelegte Geist durch Anwendung der äußeren Gebetshaltung, durch Anschauen eines Crucifixbildes oder einer andern religiösen Darstellung sofort sich zum Beten mehr oder weniger angeregt fühlt. Weit entfernt also, die innere fromme Stimmung zu veräußerlichen und zu verflüchtigen, sind diese sogenannten Ceremonien, wenn sie richtig angewendet oder verstanden werden, ein geeignetes Mittel, jene zu kräftigen und zu erhöhen. „Die religiösen Bewegungen — sagt der französische Denker Joubert in seinen Pensées — wie z. B. die Prozessionen, die Kniebeugungen, die Verneigungen des Körpers oder blos des Hauptes, das Gehen und Stillstehen sind gewiß von Bedeutung und haben ihre gute Wirkung; sie schmiegen das Herz an die Frömmigkeit und neigen den Geist zum Glauben hin." Treffend äußert sich hierrüber der hl. Augustinus im Buche von der Sorge für die Verstorbenen (Hist. 5.): „Freilich ist dem allwissenden Gott die Absicht des Betenden nicht unbekannt, er bedarf dieser äußern Zeichen, der Kniebeugung, des Händefaltens u. dgl. nicht, auf daß der menschliche Geist vor ihm offen gelegt werde: allein der Mensch regt dadurch sich selbst zum Gebete, zu den nöthigeren und inständigeren Seufzern an. Durch die äußern Bewegungen oder Geberden werden die entsprechenden innern Regungen, welche den Anstoß dazu gegeben, ihrerseits wieder vermehrt, und so gewinnt durch sie das Gefühl des Herzens einen neuen Zuwachs."

Schiller, dessen Autorität wir gerne anrufen, weil sie auch von denjenigen anerkannt wird, die mit uns nicht auf demselben katholischen Standpunkte stehen, und der als Kenner des menschlichen Herzens gerade in dieser Sache wohl gehört zu werden verdient, hat in seiner Abhandlung ‚Die Schaubühne als eine moralische Anstalt' sich in einer unsern Gegenstand sehr nahe berührenden Weise ausgesprochen, wie folgt: „Wie auf der Bühne, so wirkt auch bei der Religion auf den Menschen eigentlich nur das Sinnliche so unfehlbar, und ihre Kraft ist dahin, wenn wir ihr dieses nehmen. Welche Verstärkung für Religion und Gesetz, wenn sie mit der Schaubühne in Bund treten, wo Anschauung und lebendige Gegenwart ist." Nehmen wir aus diesen Worten den allgemein gültigen Kern heraus, so will Schiller damit sagen, daß gerade die sinnlichen Darstellungsmittel, welche Anschauung und lebendige Gegenwart

bewirken, der Religion unerläßlich sind, wenn anders sie ihre lebendige und nachhaltige Wirkung auf den Menschen nicht verfehlen soll. Welche Apologie des katholischen Kultus, welch vernichtende Kritik der entgegengesetzten protestantischen Auffassung ist in diesen kurzen Worten Schiller's enthalten! Und indem Schiller, in ganz demselben Gedankengange sich bewegend, im 9. Briefe über ästhetische Bildung den Künstler auffordert, die im Innern erzogene Wahrheit aus sich herauszustellen in der Schönheit d. h. in der schönen Form und Darstellung, damit nicht blos der Gedanke ihr huldige, sondern auch der Sinn ihre Erscheinung liebend ergreife, — — die Zeitgenossen mit edlen, mit großen, mit geistreichen Formen zu umgeben, sie ringsum einzuschließen mit den Symbolen des Vortrefflichen, so hat er damit zugleich die Vernunftgemäßheit des katholischen Gebrauches zugegeben, wonach ebenfalls eine reiche Mannigfaltigkeit von äußern Mitteln und sinnfälligen Zeichen in den Dienst der religiösen Erziehung und Erbauung hineingezogen wird, „damit nicht nur der Gedanke der Wahrheit huldige, sondern auch der Sinn ihre Erscheinung liebend ergreife."

Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn Schiller (in einem Briefe an Zelter) geradezu sagt, der Protestantismus müsse noch zum Lichte die Wärme hinzufügen durch Kunst. Diese Armuth des Protestantismus an äußern sinnfälligen Gestaltungen, welche der Religion das Gepräge der Fülle und des Lebens geben, war es auch zum Theil, welche ihm die Sehnsucht nach der Fabelwelt des heidnischen Götterthums einflößte, wie er sie in den ‚Göttern Griechenlands' zum Ausdruck gebracht hat. Hoffmeister, der bekannte geistreiche Biograph Schiller's, bemerkt zu diesem Gedichte: „Der Monotheismus kann nur durch eine mannigfaltige Fülle edler schöner Bilder und Symbole, durch die ästhetische Weltanschauung zu dem Herzen des Menschen reden; also aus einem poetischen, wie aus einem menschlichen Herzensbedürfnisse neigte er (Schiller) sich von dem kahlen Kultus der Zeit zum Heidenthum, über welchem letztern er gleichwohl unendlich erhaben stand."

Daß der Protestantismus in seinem religiösen, kirchlichen, gottesdienstlichen Leben viel zu arm ist an solchen äußern Mitteln, die den Zweck haben, mit Bezug auf die großen Wahrheiten der Religion hinweisend, erinnernd, anregend zu wirken und die christliche Frömmigkeit zu fördern, gesteht auch Goethe in seinem Werke ‚Aus meinem Leben' ein. Dort erzählt er, wie er als junger Mann

allmälig dem protestantisch-kirchlichen Leben entfremdet worden sei, und indem er diese Erscheinung als eine unter seinen Zeitgenossen ziemlich allgemeine bezeichnet, sucht er die Ursache davon im Wesen des Protestantismus selber, im protestantischen Gottesdienst, der zu wenig Fülle und Consequenz besitze. Der Protestant habe zu wenig Sakramente, zu wenig sinnliche Symbole der göttlichen Gnade; selbst das Abendmahl könne er nicht mit wahrer Freude genießen, da der symbolische oder sakramentale Sinn in ihm nicht genährt sei; damit das geschehe, müsse man durch eine fortgesetzte Reihe von solchen sakramentalsymbolischen Akten gewohnt sein, die innere Religion des Herzens und die der äußern Kirche als vollkommen eins anzusehen. Im Gegensatze dazu giebt er alsdann eine an die sieben Sakramente der katholischen Kirche anknüpfende, höchst anerkennende Schilderung des katholischen kirchlichen Lebens, um den Nachweis zu liefern, daß bei den Katholiken „durch einen glänzenden Cirkel gleich ehrwürdiger heiliger Handlungen" das ganze Leben und alle seine wichtigen Momente von der Wiege bis zum Grabe geweiht werden und daß der kirchlich religiöse Sinn durch die Mannigfaltigkeit der symbolischen heiligen Handlungen, anstatt Verflüchtigung, nur Förderung und Befestigung erfahre. An der bei Katholiken herrschenden, „von Kindheit an geleiteten zutraulichen Gewohnheit," durch symbolisch bedeutsame äußere Kulthandlungen das innere religiöse Leben zu vermitteln, nimmt er also nicht nur keinen Anstoß, sondern sie erscheint ihm geradezu als das Richtige. Goethe steht mit dieser Beurtheilung des katholischen Kultus nicht allein. Der französische Philosoph Diderot erzählt: „Ich habe einen protestantischen Maler gekannt, der sich lange Zeit in Rom aufgehalten hatte; derselbe gestand mir oft, er habe niemals den Papst in der St. Peterskirche zu Rom den Gottesdienst feiern gesehen, ohne im Herzen katholisch zu sein."

Was für ein anderes Mittel sollten wir auch haben, unser inneres religiöses Leben gegen den fortwährenden Andrang irdisch-sinnlicher Bilder und Erlebnisse, gegen das betäubende Gewirre der täglichen kleinen Sorgen und Verdrießlichkeiten, gegen das ununterbrochene Anstürmen unserer sinnlichen Leidenschaften, gegen den Sinneszauber einer ringsum lockenden Welt zu schützen? Bleibt uns etwas Anderes übrig, als mitten in dieses irdische Getriebe und Getümmel hinein überall die sichtbaren Denkzeichen und Wegweiser zum Himmel hinzusetzen und als Gegengewicht gegen die nach unten ziehende irdisch-

sinnliche Welt ringsum uns mit den Zeichen und Symbolen des Ueberirdischen und Ewigen zu umgeben? Heißt das nicht, der „armen sinnlichen Kreatur“, wie Goethe sich ausdrückt, eine ganze Reihe von Stütz- und Hilfsmitteln gegen die betäubende, verlockende, zerstreuende Sinnenwelt an die Hand geben? Wenn wir z. B. das Zeichen des welterlösenden Kreuzes aufpflanzen auf unsern öffentlichen Plätzen, auf Brücken und Stegen, in Wald und Flur, auf Bergesgipfeln und an schwindelnden Abgründen, an unsern Häusern, in unsern Zimmern, und wenn in Folge dessen unser Auge diesem Zeichen fast auf Schritt und Tritt begegnet, so kann das doch wahrhaftig auf das menschliche Gemüth nur den Einfluß haben, daß die Thatsache der Erlösung durch den bittern Kreuzestod Christi unauslöschlich von Kindheit an sich in Geist und Empfindung einprägt. Auf diese Weise bauen wir mit unsern Festen, Umzügen, Wallfahrten, mit all den Bildern, Symbolen, Gesängen, wie ein religiöser Geist sie geschaffen hat, mitten in die irdische Welt hinein eine christliche Welt um uns auf, welche den schlimmen verführerischen Einflüssen und Reizen der ersten ein heilsames und mächtiges Gegengewicht bietet; auf diese Weise wird „die Allgegenwart im Leben“ erzielt, welche der Protestant Fr. v. Hardenberg (Novalis) dem katholischen Glauben nachrühmt, und welche wir oben im Munde Goethe's wenn auch mit andern Worten, lobend erwähnt gefunden haben. Wir begreifen deshalb die Klage des Erasmus von Rotterdam in seinem Sendschreiben ‚Wider diejenigen, die sich fälschlich rühmen, Evangelische zu sein‘: „Die Ceremonien sind mit Füßen getreten, aber ohne Gewinn für den Geist, der vielmehr, meinem Urtheile nach, wesentlichen Abbruch erlitten hat.“

Fassen wir den Einfluß des katholischen Kultus, nach dieser äußern Seite betrachtet, noch etwas näher ins Auge. Giebt es wohl ein leichteres wirksameres Mittel, selbst zum kleinen Verstande und Gemüthe des Kindes zu reden, als die Bildersprache der kirchlichen Ceremonien? Ehe das Kind lesen und das geistige Wort vom Göttlichen verstehen kann, schaut und hört es im kirchlichen Leben ringsum mancherlei, wodurch es zum Göttlichen sachte und unmerklich emporgeleitet und in das Verständniß desselben eingeführt wird; erhält ja auch sonst das Kind seine ersten Belehrungen über die Dinge dieser Welt durch das Bilderbuch und ist der beste Unterricht für dasselbe der sogenannte Anschauungsunterricht. Dasselbe gilt vor allem auch von dem ungebildeten Theile des Volkes: mehr

noch, als durch das Wort der Predigt und des Unterrichtes wird es durch die beredten, zu seinen Sinnen sprechenden Zeichen, Bilder, Töne des Kultus unterwiesen, zum Göttlichen hingeleitet; dieselben dringen tiefer ein, ergreifen lebhafter und haften dauernder in Gedächtniß und Gefühl. Und fällt es nicht selbst dem Gebildetsten schwer, durch rein geistige Mittel zum Himmlischen, Göttlichen sich emporzuschwingen, zieht nicht das Bleigewicht des irdischen Sinnes auch ihn immer wieder ab vom Geistigen, zur Erde nieder? Auch der geistigste, religiöseste Mensch hat Zeiten, wo er müde ist, wo seine geistigen Schwingen schlaff und matt herunterhängen, wo durch Kummer oder Krankheit die Schwungkraft seines Geistes gebrochen ist, wo Versuchung oder innere Trockenheit seine Seele umnachten; wie willkommen, wie nützlich und heilsam ist ihm da das äußere Zeichen, der Anblick eines Crucifixes, eines frommen Bildes, wie tröstlich und erhebend wirkt ein heiliger Gesang auf ihn ein.

Wie hat Goethe die gewaltige unwiderstehliche Wirkung des heiligen Gesanges, die geheimnißvolle Macht eines katholischen Kirchenfestes in seinem ‚Faust‘ illustrirt, indem er den an seinem Schicksal Verzweifelnden, welchen nichts mehr ans Leben fesselt, gerade durch den feierlichen Klang der Osterlieder und Osterglocken und die dadurch bewirkte Erinnerung an die Osterfreuden seiner Kindheit vom finstern Versuche des Selbstmordes zurückgeschreckt und dem Leben wiedergegeben werden läßt. Sie, „die Himmelstöne, mächtig und gelind,“ sind es, die ihn, den in den Staub der Erde niedergebeugten Verzweifelten, im letzten Augenblicke suchen; die Chöre, die den tröstlichen Gesang ertönen lassen: „Christ ist erstanden, Freude dem Sterblichen!“ lösen das starre Gefühl der Verzweiflung um sein Herz herum, und endlich weicht er der geheimnißvollen Gewalt, um versöhnt dem Leben sich wieder zuzuwenden: „O tönet fort, ihr süßen Himmelslieder! Die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder!“ Welche Gewalt, welch unwiderstehlichen Einfluß die Religion durch Gesang und Musik, die in der katholischen Kirche viel reicher und mannigfaltiger verwendet werden, als im Protestantismus, — einzelne Sekten haben dieselbe sogar ganz aus dem Gottesdienste verbannt — drückt Klopstock in seiner begeisterten Weise aus: „O es weiß der nicht, was es ist, sich verlieren in der Wonne, wer die Religion, begleitet von der geweihten Musik und von des Psalms heiligem Flug, nicht gefühlt hat, sanft nicht gebebt, wenn die Schaaren in dem Tempel feiernd sangen! — — Ach! ich höre Christengesang.

Welch ein Volksheer ist versammelt! — — Mehr Hoheit, als alle Welt hat, hebt sie gen Himmel empor."

Doch nicht blos die Tonkunst besitzt die geheimnißvolle Macht, auf ihren Schwingen die anbetende Seele Gott näher zu tragen alle Künste wirken zusammen, ja es ist ihr höchster Triumph, dem Menschengeiste diese höhere Schwungkraft zu verleihen. Betrachten wir z. B. den Bau einer hohen Kirche, wie sie die Gothik geschaffen! er allein schon mit seinen edlen, kühnen, majestätischen Formen ist im Stande, die Seele mit stillen Schauern zu erfüllen. Diese dämmernden Hallen, diese Riesensäulen, diese kühnen Bogen und Gewölbe, diese sich hoch zu den Wolken des Himmels hinaufgipfelnden Thürme — ein unwillkürliches, ehrfurchtvolles Grauen und ein Gefühl, als wären wir dem Unsichtbaren näher, dem dies Sichtbare geheiligt ist, ergreift bei ihrem Anblick unser Gemüth. So vermag die stumme Baukunst auch ihrerseits eine gewaltige Sprache zu uns zu reden; wenn sich nun noch Bildhauerei und Malerei, diese edlen Schwestern, weise mit ihr vereinigen, wenn sie aus Wänden und Pfeilern eine harmonische Fülle ehrwürdiger, heiliger Gestalten hervorzaubern, wenn sie uns mit Bildern und Symbolen des Göttlichen rings umgeben, dann werden wir noch mächtiger dem Geräusch und Getümmel des Alltäglichen entrückt und in die Sphäre des Ewigen, Himmlischen emporgehoben.

III.

Mit dem bisher Gesagten ist indessen die Bedeutung des Ceremonienwesens der katholischen Kirche noch nicht erschöpft. Dasselbe hat nämlich auch noch einen andern und zwar sittlich-religiösen Zweck, indem es Mittel und Gelegenheit bietet, seinen Glauben öffentlich vor andern zu bekennen, und dadurch erbauend und stärkend auf sie einzuwirken. Wenn der Katholik das Crucifix, ein Heiligenbild oder ein anderes religiöses Symbol über der Thüre seines Hauses oder in seinem Zimmer anbringt, wenn er im Vorbeigehen an solchen Zeichen ehrfurchtsvoll grüßend sein Haupt entblößt, wenn er mit der Prozession geht, wallfahrtet, bei Tisch das heilige Kreuzzeichen macht, in der Kirche sein Knie beugt, an die Brust schlägt, so bekennt er sich jedesmal damit vor aller Welt als einen gläubigen Diener Jesu Christi des Gekreuzigten, als ein Glied der Kirche Christi, und dieses Bekenntniß hat zunächst jedesmal für denjenigen, von dem

es ausgeht, Werth und Verdienst: es ist ein Act des standhaften Glaubens, ein Beweis, daß er seines Glaubens sich nicht schämt, daß er es sich zur Ehre rechnet, ein Jünger Christi zu sein. Was Graf Leopold Stolberg in einem Briefe an seinen Sohn bemerkt, einer der häufigsten und gefährlichsten Fehler der Jugend sei die falsche Scham, das gilt mit Bezug auf die christliche Religion mehr oder weniger von den meisten Menschen. Da letztere den oberflächlichen, irdisch-sinnlichen Anschauungen der Welt so vielfach diametral zuwiderläuft, so ist selbst unter Christen, in christlichen Ländern das offene Bekenntniß des Glaubens immer noch ein Act des Muthes und der Selbstverdemüthigung, und gerade darin hat es wohl nicht zum geringsten Theil seinen Grund, daß man, auch von Seiten lauer, schwachgläubiger Katholiken, eine solche Scheu vor gewissen Ceremonien der Kirche, wie wir deren einige aufgezählt haben, verspürt. Sie nöthigen eben den Christen, öfters vor Andern Bekenntniß abzulegen, und verschaffen ihm so die Gelegenheit, die so nothwendige und verdienstvolle Tugend der Glaubensstandhaftigkeit und religiösen Entschiedenheit zu üben.

In diesem Bekenntniß liegt aber auch eine geheimnißvolle Kraft, die auf Andere einwirkt, sie anzieht, für die heilige Sache der Religion gewinnt oder darin bestärkt. Je weniger die Religion öffentlich von den Einzelnen bekannt wird, desto mehr schwindet sie sowohl aus dem öffentlichen Bewußtsein, als auch aus dem der Einzelnen; je öfter und würdiger es dagegen geschieht, desto mächtiger wird der Strom der öffentlichen Meinung, aus dem jeder Einzelne hinwiederum Stärke und Befestigung für seinen Glauben schöpft.

„Denn nur der Glaube Aller stärkt den Glauben,
Wo Tausende anbeten und verehren,
Da wird die Gluth zur Flamme, und beflügelt
Schwingt sich der Geist in alle Himmel auf."

In diesen Worten, welche Schiller seine Maria Stuart sprechen läßt, und welche gewiß treffend die in dem gemeinschaftlich geübten und bekannten Glauben liegende hinreißende Macht ausdrücken, finden wir denselben Gedanken wieder, den der berühmte Bischof Sailer in seiner Abhandlung über den Bund der Kunst mit der Religion niedergelegt hat: „Die heilige Flamme, die von tausend Gemüthern ausströmt, um sich zu offenbaren, um sich mit ihres Gleichen zu vereinigen, fällt, durch die Offenbarung und Vereinigung

mit tausendfach verstärkter Feuerkraft auf den alten Herd, aus dem sie aufgestiegen ist, auf dieselben Gemüther zurück, und zurückfallend erhält sie die Flamme da, wo sie noch lebt; stärkt sie, wo sie erschwacht; erhöht sie, wo sie zu sinken beginnt."

Da die äußere plastische Gestaltung der Religion in so hohem Grade einem Bedürfnisse der Menschennatur entspricht, so müssen wir von vornherein erwarten, daß die Grundzüge unseres jetzigen Kultus von Anfang an in der Kirche vorhanden gewesen sind. Die Hauptlineamente dazu gab der göttliche Stifter der Kirche, Jesus Christus, selber, und zwar, wie wir schon bemerkt, durch die Einsetzung der heiligen Sakramente, d. h. dadurch, daß er die erlösenden, heiligenden Gnaden und Gotteskräfte an die äußeren sakramentalen Zeichen, die Abwaschung mit Wasser, die Gestalten von Brod und Wein, die Salbung mit Oel u. s. w. knüpfte. Auch sonst hat Christus, so sehr er die Anbetung im Geiste betont und die innere Lauterkeit der Gesinnung als die Seele des christlichen Lebens bezeichnet, durch sein Beispiel den äußeren Kultus empfohlen. Er betete mit zum Himmel gewandten Augen, kniend, mit zur Erde gesenktem Haupte, sich auf sein Angesicht werfend. Er wohnte dem gemeinschaftlichen Gebete bei und bezeichnete dasselbe ausdrücklich als sehr verdienstlich bei Gott. Er segnete mit aufgehobenen und aufgelegten Händen; er hauchte seine Apostel an, indem er ihnen den heiligen Geist ertheilte u. s. w. Ebenso begegnet uns schon im apostolischen Gottesdienste, dessen Central- und Gipfelpunkt die Feier der Eucharistie als Opfer und Communion bildete, der gemeinschaftliche Gesang, sowie die bedeutendsten sonstigen Kultformen, die Auflegung und Erhebung der Hände, die Kniebeugung, die Entblößung des Hauptes bei Männern, der Bruderkuß, die Salbung mit heiligem Oel, die feierliche Erleuchtung des Versammlungsortes (Apostelgeschichte 20, 8). Daß der christliche Kultus, wenn er auch seinen wesentlichen Bestandtheilen nach von Anfang an vorhanden war, in seiner ersten Gestaltung viel einfacher sein mußte, als in späterer Zeit, daß derselbe zur späteren Entwicklung sich verhält, wie Keim und Knospe zur voll entfalteten Blüthe, das liegt in der Natur der Sache. „Wie das kirchliche Leben — sagt Lüft in seiner vortrefflichen Liturgik (I. Band S. 66) — noch in der Entstehung begriffen war und das Christenthum überhaupt erst im Laufe der Zeit seine Form und äußere Erscheinung vollkommener ausprägen

konnte, so konnte auch der Kultus, und dieser um so mehr, seine Ausbildung erst im Laufe der Zeit erhalten, da diese Ausbildung durch äußere Hilfsmittel und Verhältnisse bedingt war, und die Kirche erst ihr Dasein haben mußte, ehe sie die Form ihres Daseins bilden oder vollenden konnte. Ebenso wurde das Christenthum im Laufe der Jahrhunderte in Situationen hineingezogen, die auch in Betreff des Kultus neue Bedürfnisse erzeugten. Im Laufe der Zeit gab es neue Manifestationen des christlichen Geistes und Lebens, geschichtliche Momente und Erinnerungen, die dem Gesammtleben der Kirche angehören, und denen dieselbe im Umkreise des Kultus ein monumentales Dasein zu geben hatte. Aus diesem Grunde kann überhaupt die Form des Kultus und der Kreis der liturgischen Symbole eigentlich nie als etwas absolut Geschlossenes, Fertiges und Unabänderliches betrachtet werden. Uebrigens bedurfte der Kultus in der ersten Zeit der Theilnahme der Kunst und des Vehikels mannigfacher äußerer Formen noch nicht. In der jungen Kirche, wo die Gläubigen noch nicht durch Gewohnheit und Geburt, sondern aus innerer Erweckung Glieder der kirchlichen Gemeinschaft waren und mit Begeisterung das Ewige pflegten, hatte man besonderer äußerer Hilfsmittel zur inneren Erhebung nicht so nöthig. Die erste Gluth der Begeisterung, die ungeschwächte Kraft des lebendigen Glaubens, die unmittelbare Nähe der heiligen Geschichte machten einen vollständig ausgebildeten Kultus noch entbehrlich. Wenn man daher die Einfachheit des urchristlichen Gottesdienstes gegen die reichere Ausstattung der christlichen Kirchen und die größere Mannigfaltigkeit der Kultformen späterer Zeit in die Schranken ruft und zum Maßstabe tadelnder Kritik zu nehmen sucht, so erscheint dies in jeder Weise als höchst einseitig und als ein verstandloser Vorwurf darüber, daß etwas naturgemäß nach seinem genetischen Prozesse und nach der Entfernung äußerer Hemmnisse erst allmälig das geworden ist, was es nach seinem ersten Entstehen noch nicht sein konnte."

Die Ausbildung des Kultus in der eben bezeichneten Weise fällt aber nicht in spätere Zeiten, sondern größtentheils in die ersten christlichen Jahrhunderte, in welchen fast alle wesentlichen Situationen des christlichen Lebens bereits eintraten, wo „die Form — nach einem Worte Staudenmaiers — das unmittelbare Erzeugniß des christlichen Geistes in der Ursprünglichkeit seines Lebens war, und jener hohe und kräftige Geist, der die Welt neu geschaffen hat und in ewiger Jugend vor uns steht," sich auch den Formen des Kultus

ein- und aufgeprägt hat. Was Papst Gregor I. der Große (590—604) daran gethan, kann füglich nur eine gründliche Revision der katholischen Liturgie genannt werden; er hat nicht, wie protestantische Historiker ohne alle Sachkenntniß behaupten, den ganzen römischen Kultus neu geschaffen, sondern ihn, wie er bis dahin aus seinem apostolischen Grundrisse und dem christlichen Geiste sich gestaltet hatte, gesichtet und abgerundet.

Daß ein auf den bloßen inneren Glauben und das äußere „körperlose Wort“ der Predigt gegründeter, sonst aber von allem äußeren Kultus entblößter Gottesdienst, wie der protestantische, der menschlichen Natur auf die Dauer nicht zusagt, das beweist auch die Thatsache, daß in der protestantischen Religionsgesellschaft selber das Bedürfniß einer reicheren Liturgie vielfach empfunden und ausgesprochen worden ist. In diesem Sinne ließ schon Friedrich Wilhelm III. von Preußen im Jahre 1798 eine Commission von lutherischen und reformirten Theologen zur Abfassung einer neuen Liturgie zusammentreten. Im Jahre 1816 wurde in der Hof- und Garnisonskirche zu Potsdam eine solche eingeführt. 1821 erschien die „Kirchenagende für die preußische Armee“, 1822 eine zweite veränderte Auflage derselben unter dem Titel: „Kirchenagende für die Hof- und Domkirche zu Berlin“. In einer Kabinetsordre erklärte der König, daß er diese Liturgie in Preußen allgemein eingeführt wünschte. Viele protestantische Theologen widerstrebten indeß der Einführung derselben, weil sie „zu viel Annäherung an den katholischen Kultus“ enthalte. Das Charakteristische an der preußischen Agende ist, daß sie in den Kult „mehr Handlung und Aeußeres“ zu bringen sucht, daher verschiedene Symbole hat, namentlich „Altar, Crucifix, Leuchter mit brennenden Wachskerzen und den priesterlichen Ornat“ des Predigers. Dieses Bedürfniß ist später zu wiederholten Malen unter den deutschen Protestanten ausgesprochen und seine Abhilfe angestrebt worden; letztere scheiterte jedoch an der Glaubens- und Meinungsverschiedenheit der protestantischen Sekten und Parteien. Noch im Oktober 1879 stellte auf der protestantischen Generalsynode in Berlin der Generalsuperintendent Dr. Carus aus Königsberg den Antrag behufs Vervollständigung der landeskirchlichen Agende, bei der es sich insbesondere um die „reichere und vollere Umgestaltung des Hauptgottesdienstes, der sich bisher in ziemlich dürftigen Formen bewegt habe, handeln müsse.“ Mit welchem Eifer und welchem Erfolg die sogenannte ritualistische Partei unter den

englischen Protestanten die Wiedereinführung eines fast katholischen Ritus betreibt, ist allgemein bekannt.

IV.

Ein weiterer Gesichtspunkt, unter welchem der äußere Kultus und das Ceremonienwesen der Kirche sich als etwas sehr Nützliches und Heilsames begreifen läßt, ist der sociale. Seitdem die sog. sociale Frage im Vordergrunde aller politischen und nationalökonomischen Untersuchungen steht, hat man glücklicherweise angefangen, die Geschichte der Kirche und insbesondere des katholischen Mittelalters von diesem Standpunkte aus eingehender zu betrachten. Man ist dabei zu dem Ergebniß gelangt, daß das Verdienst des Christenthums und der Kirche auch auf diesem Gebiete sich den anderen um die menschliche Gesellschaft erworbenen Verdiensten ebenbürtig an die Seite stellt. Wir behaupten nun, daß auch dem katholischen Kultus nach seiner in das Volksleben so tief eingreifenden äußeren Gestaltung in socialer Beziehung eine nicht geringe Bedeutung beizulegen ist, daß derselbe einem socialen Bedürfniß der menschlichen Natur in hohem Maße gerecht wird und dadurch schlimmen Uebeln vorbeugt. Das Volk hat nämlich ein Bedürfniß nach öffentlicher Unterhaltung, nach Freudetagen, wie Lacordaire sich ausdrückt; es will seine freie Zeit, die Tage und Stunden, wo es von der Arbeit ruht, seine Sonn- und Feiertage ausgefüllt sehen mit Dingen, die es erheitern und zerstreuen, die es rühren und erheben. Es liebt dabei in Folge der leichtbeweglichen und nach Veränderung strebenden Menschennatur eine gewisse Mannigfaltigkeit und Abwechslung; ein ewiges Einerlei bereitet ihm Langeweile und Ueberdruß, und diese drängen es, wenn die richtige Befriedigung fehlt, auf Abwege. Es greift dann zu dem leider nur zu naheliegenden Auskunftsmittel sinnlicher Genüsse und Ausschweifungen, deren traurige Folge der sittliche und materielle Ruin ist.

Wer sieht nicht auf den ersten Blick, wie sehr die katholische Religion geeignet ist, in volksthümlicher Weise diesem Drange Genüge zu leisten? Sie hat, um mit dem Nächstliegenden zu beginnen, ihre feierlichen Umzüge, ihre prächtigen Prozessionen: am Feste des heil. Frohnleichnams, in der Bittwoche, an den Gedenktagen der gebenedeiten Gottesmutter und der Schutzheiligen der einzelnen Gemeinden, zur Erinnerung an die Abwendung großer Drangsale oder an sonstige historisch merkwürdige Ereignisse. Indem die Kirche dabei

alle ihre Pracht zur Anschauung bringt, ihren ganzen Reichthum an bedeutungsvollen Ceremonien und ergreifenden Gesängen entfaltet, fesselt sie die Gedanken und Gemüther der Gläubigen und bereitet ihnen großartige Schauspiele, die nicht blos die natürliche Schaulust befriedigen, sondern auch Freuden edlerer Art zu empfinden geben, mit sanfter Gewalt den Geist zum Höchsten emporheben. Wer hätte noch nie einen dieser heiligen Triumphzüge gesehen, wie sie zu Ehren des im heiligsten Altarssakramente gegenwärtigen Gottes daherziehen durch die auf's Reichste und Kunstvollste geschmückten Hauptstraßen mächtiger Städte, durch die mit frischem Grün bekleideten Wege christlicher Dörfer, unter den ehrwürdigen Gewölben uralter Dome oder den stillen Kreuzgängen klösterlicher Räume? „Hoch in der Luft flattern die wehenden Fahnen, die goldgestickten Banner erglänzen im Sonnenlicht, und an der Spitze des langsam wallenden Zuges strahlt das Symbol unseres Christenglaubens, das heilige Kreuz. Die Wolken des Weihrauchs steigen, in die Himmelsbläue verfließend, hinauf in die Lüfte, und diese tragen auf ihren Schwingen die feierlichen Töne der Lob- und Dankgesänge, welche immer von Neuem wieder, mit lauten Gebeten abwechselnd, aus den langgestreckten Reihen erklingen. Auf den öffentlichen Plätzen schweigt der laute Verkehr, und vor den Altären, welche die gläubige Liebe dort erbaut und mit einem Sternenkranze von Lichtern umgeben hat, sinkt die anbetende Menge nieder auf die Kniee, um den heiligen Augenblick der sakramentalen Segnung wahrzunehmen, der hier und dort durch Kanonendonner weit hinaus verkündet wird."

Die katholische Religion hat ferner nicht blos ihren *Sonntags-Morgengottesdienst* im feierlichen Meßopfer mit Predigt; sie ruft auch *des Nachmittags und des Abends* ihre Gläubigen zum Hause des Herrn, an ihre lichtstrahlenden Altäre; und in der reichen Mannigfaltigkeit ihrer Andachtsübungen, die sich an die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahrs anschließen und durch verschiedenartige äußere Kultformen stets eine wohlthuende Abwechslung darbieten, versteht sie das gläubige Volk anzuziehen, daß von Morgens bis Abends die Gotteshäuser nicht leer werden.

Wer weiß nicht, welche Anziehungskraft auf ein halbwegs religiös gestimmtes Volk *die großen Feste* der Kirche haben mit ihrem prächtigeren Gottesdienst, ihren feierlicheren Gesängen, ihren reicher geschmückten Altären, wenn die goldschimmernden Priestergewänder, der strahlende Lichterschmuck, die duftenden Weihrauch-

wollen deutlicher noch als sonst hinweisen auf den großen Mittelpunkt der ganzen Feier, auf das heilige Opfer, welches dargebracht wird nach dem Worte des Herrn: So oft ihr dies thut, thut es zum Andenken an mich! Solche Feste sind Freudenfeste für Alt und Jung, für Hoch und Niedrig, und mit erhobener Seele verläßt die Menge an ihnen die Hallen der Kirche. Welch' breite Stelle im Gemüthsleben des ganzen katholischen Volkes nimmt das heilige Weihnachtsfest ein mit seiner nächtlichen Geburtsfeier, mit seinen traulichen Krippenbildern, die in Kirchen und Familien aufgestellt sind, mit seinen frohen Christbescheerungen und lichterstrahlenden Christbäumen. Wie reich und mannigfaltig, wie in jedem Jahre von Neuem fesselnd ist der heilige Dienst der Charwoche: der Palmsonntag mit seiner Palmsegnung, die dramatische Darstellung der Passion, die Lamentationen, die Charfreitagsprozession, das heilige Grab mit seinen Wächtern, seinem mystischen Dunkel, das Verstummen der Glocken und der Orgel und endlich im Anschluß daran die Auferstehungsfeier in der Frühe des Ostermorgens. Man muß das Alles von Kindheit an mit durchlebt haben, um es ganz zu begreifen, mit welchem Rechte wir in dem katholischen Kultus den stets sich verjüngenden Kern eines reichen und schönen Volkslebens erblicken.

Wie sinnig und zweckgemäß weiß die Kirche im Monat Mai die Verehrung der Gottesmutter zu benutzen, um an den Abenden ihre Kinder zum Preis der Maienkönigin zu versammeln und der neuerwachten Lebenslust eine höhere Richtung, eine religiöse Weihe zu geben, anstatt daß Manche durch dieselbe zu allerlei Thorheiten und Leichtfertigkeiten sich fortreißen lassen.

Die Kirche hat ihre großen und kleinen Wallfahrten. Durch sie wird — abgesehen von anderen Zwecken — selbst der Wandertrieb, der den meisten Menschen eigenthümliche Trieb in die Ferne, die Lust zum Reisen in den Dienst der Religion gestellt und mit dem Heiligsten in heilsamer Weise verknüpft. Wären sie nicht, diese Wallfahrten, der Drang der menschlichen Natur würde sich in anderer Weise Luft machen, und zwar nicht zum Vortheil der öffentlichen Moral und der socialen Stimmung des Volkes. Man hat diese Erfahrung ja oft genug machen können in Gegenden und in Zeiten, wo jene katholische Andachtsäußerung verhindert wurde oder dem Zeitgeiste zum Opfer gefallen ist. „Statt der betenden Wallfahrerzüge sieht man dann — wie Beda Weber in seinen 'Cartons zum deutschen Kirchenleben' sagt — Turner, Bürgerwehren, Studenten-

mannschaften, Sonntagsschänder, Jägerwildlinge, Zweckesser und Amazonenschaaren Berg und Land überfluthen, in unbegreiflicher Hast, mit furchtbarer Gier nach freiem Athem und Lebensüberschwang haschen. Die Schlossen eines Hagelwetters prasseln nicht dichter in's Land, als diese modernen Wallfahrer auf den Flügeln des Dampfes hineingewirbelt werden in alle Luft und Augengier dieser Welt."

Es bedarf nur eines kurzen Nachdenkens, um nach dem Gesagten zu begreifen, wie sehr der katholisch-kirchliche Kultus geeignet ist, das Leben des Volkes allseitig zu umfassen und zu durchdringen, und für die freie Zeit desselben reichen Stoff und vielfache Anlehnung zur unschuldigen, geweihten Freude zu bieten. Leider ist es der materialistischen Zeitströmung gelungen, durch Verbreitung des Unglaubens oder religiöser Gleichgültigkeit einen großen Theil des Volkes ganz oder theilweise der lebendigen Antheilnahme am kirchlichen Leben zu entfremden; auch ist seit den Zeiten der französischen Revolution Manches aus dem kirchlichen Leben, was zwar nicht zum Wesen, aber doch zur volksthümlich poetischen Ausgestaltung desselben gehört, weggefallen. Und so ist es nicht zu verwundern, daß Viele die leergelassene Stelle in ihrem Innern durch andere weniger edle und durchgeistigte Unterhaltungsmittel auszufüllen suchen. Daher bei ihnen die so oft beklagte Genuß- und Vergnügungssucht, welche fortwährend den Wohlstand zahlreicher Familien untergräbt, die ungescheute Entheiligung des Sonntags und die damit unvermeidlich verbundene Verwilderung, Verrohung und Abnahme alles idealen Sinnes, das abstumpfende Wirthshausleben und die rohe Trunksucht mit ihren schlimmen Folgen für den Familiensinn und die Arbeitstüchtigkeit des Volkes, endlich die fieberhafte, ruhelose Unzufriedenheit, die sich eines großen Theiles der heutigen Gesellschaft bemächtigt hat und die Gemüther den socialistisch-revolutionären Einflüsterungen zugänglich macht. Es fehlt dort eben die ideale Befriedigung und Erhebung der Seelen, wie sie nur die Religion zu geben vermag; es fehlt an der rechten Art, die freie Zeit zuzubringen und auszufüllen, welche den ganzen Menschen befriedigt, welche zugleich erhebt, erfreut und bewegt. Es ist daher ein nicht zu unterschätzendes Verdienst, welches die Kirche sich um die sociale Beruhigung des Volkes erwirbt, indem sie ihren Gottesdienst in der angegebenen Weise ausstattet; diese ihre Wirksamkeit würde noch größer sein, wenn es ihr gelänge, wie in den besseren

Zeiten des Mittelalters, das plastisch gestaltende und dramatisirende Element des Kultus wieder mehr in den Vordergrund treten zu lassen. Ebenso ist es auf der anderen Seite unbegreiflich, wie manche Regierungen, die doch alle Hände voll zu thun haben, um dem sittlichen und materiellen Verfall der großen Masse zu steuern, der Wirksamkeit der Kirche auch in der eben gekennzeichneten Richtung Hindernisse in den Weg legen, durch Einschränkung von Prozessionen, feierlichen Umzügen, Wallfahrten u. s. w. Eine erleuchtete Regierung, welche es weiß, daß der Mensch nicht allein vom Brode lebt, daß ein Volk auch nicht allein von der Polizei in Ordnung gehalten werden kann, müßte es sich selber zur Aufgabe machen, dem Volksleben ein solches in hervorragender Weise conservatives Element unverkümmert zu erhalten.

V.

Noch haben wir eine Seite des katholischen Kultus hervorzuheben, die selbst in den Augen der Welt immerdar ihre Anerkennung gefunden hat, die ästhetische Seite nämlich, wodurch derselbe mit den schönen Künsten in Verbindung tritt. Alle Künste, welchen Namen sie nur tragen mögen, die Baukunst, die Bildhauerei, die Malerei, die Dichtkunst, die Musik, haben im Schatten des Heiligthums geblüht, haben Anregung und Weihe dort gefunden, und zwar im unmittelbaren Anschlusse an den Kultus der Kirche. Das ist auch ganz natürlich. Der Kultus ist die äußere sinnfällige Darstellung religiöser Gedanken und Empfindungen; da nun die Kunst überhaupt nichts anderes ist, als das Heraustreten geistiger Ideen und Gefühle in das Gebiet der äußeren Schönheit vermittelst der sinnfälligen Darstellung, so liegt es auf der Hand, daß Kultus und Kunst nicht nur verwandt sein müssen, sondern daß sie vielfach auf dem religiösen Gebiete vollständig sich decken; wenigstens lehnt die letztere sich überall an den ersteren an, denselben unterstützend, fortbildend und verherrlichend. Die Kunst hat alles Große, Hohe und Edle, „was Menschenbrust durchbebt", zum Gegenstande, die Religion aber das Größte, Höchste, Edelste und Heiligste, nämlich Gott und das Ewige in seinem Verhältniß zum Menschen; und so wird der Kunst gerade hier ihr reichstes, weitestes und erhabenstes Feld angewiesen sein, hier wird sie ihre schönsten und höchsten Triumphe feiern. Der katholische Kultus mit seinen reichen und bedeutungsvollen Ceremonien ist aber bereits eine künstlerische sinnfällige Ausgestaltung des Religiösen und leitet darum

wie von selbst zur Kunst über. Goethe hat diese Verwandtschaft zwischen dem katholischen Kultus und der Kunst gekannt und war so gerecht, sie auch anzuerkennen. Bei einer Besprechung des Romans „Die Verlobten“ von Manzoni, dessen Begabung er sehr hoch anschlug, sagte er zu Eckermann: „Es kommen Manzoni vorzüglich vier Dinge zu statten, die zu der großen Vortrefflichkeit des Werkes beigetragen. Zunächst daß er ein Historiker ist 2c. Zweitens ist ihm die katholische Religion vortheilhaft, aus der viele Verhältnisse poetischer Art hervorgehen, die er als Protestant nicht gehabt haben würde.“ Und so haben sich denn auch aus dem katholischen Kultus herrliche Blüthen der Kunst entwickelt.

Aus dem alternirenden Chorgebete der Kirche hat sich — um mit der Musik zu beginnen — der kirchliche Choralgesang entwickelt, der von Bischof Basilius im Morgenlande und von Bischof Ambrosius im Abendlande gepflegt, von Papst Gregor I. endgültig gesammelt und gesichtet, das Erhabenste, das Ergreifendste darstellt, was auf dem Gebiete der Tonkunst geleistet worden ist. Was ist wohl erhebender und majestätischer als der Psalmengesang, wenn er wie auf Adlerschwingen aufsteigt und den Zuhörer mit hinaufträgt über die Erde? was ergreifender, als die ernsten Töne der Trauergesänge, womit die Kirche den Erdenwanderer auf seinem letzten Wege begleitet? was trägt uns mehr den Ernst der Ewigkeit, den Frieden Gottes in die Seele hinein, als die gemessenen, edlen, feierlichen Choral-Melodien, wie wir sie bei der Feier des hl. Meßopfers, in den Hymnen, bei den Ceremonien der Charwoche vernehmen? Beethoven betheuerte seinem Freunde und Biographen Schindler öfter, daß er nächst der Symphonie sich am meisten zur Kirchenmusik hingezogen fühle, wie er denn auch zwei Messen componirt hat, von denen die in D-dur das großartigste aller seiner Werke genannt wird. Und wenn ein Mozart sagen konnte, er gebe alle seine Compositionen hin für den Ruhm, daß er die einzige Präfation der Messe componirt hätte, so ist das eine Anerkennung für den musikalischen Werth des Kirchenchorals, wie sie schöner nicht gedacht werden kann. Dieser seiner Werthschätzung der Kirchenmusik entsprach es darum auch, wenn er sein musikalisches Schaffen mit der Composition des Requiem krönte, worin er sich auf's Engste den Formen, den Worten und dem Geiste des katholischen Kultus anschließt. „Wie sehr — schreibt der hl. Augustinus in seinen

Bekenntnissen — weinte ich unter deinen Hymnen und Gesängen, o Gott, heftig erschüttert von den Stimmen deiner lieblich tönenden Kirche! In meine Ohren ergossen sich jene Stimmen, und es thaute die Wahrheit in mein Herz, und es entbrannte daraus das Gefühl der Andacht, und Thränen flossen, und wohl ward mir dabei".

Wer kännte nicht den so überaus reichen Schatz katholischer Kirchenlieder, jener Weihnachts-, Oster-, Sakraments- und Marienlieder, wie sie das katholische Volk in Kirche und Haus so gern und so schön zu singen versteht! Wer hätte nicht im tiefsten Herzen sich ergriffen gefühlt, wer hätte nicht himmlischen Trost und heiligen Ernst in sich empfunden, wen hätten nicht Schauer der Ewigkeit angeweht, ja wer hätte nicht zuweilen süße Thränen, Thränen der Wonne, der Reue, der Liebe geweint, wenn er ein „Großer Gott wir loben Dich!", ein „Thauet Himmel den Gerechten" und ähnliche Lieder bei voller Kirche brausend zum Himmel emporsteigen hörte! An dieser Stelle kann ich mir nicht versagen, die schönen Worte anzuführen, womit Görres in seinen ‚Triariern' dem Protestanten Leo entgegentrat, der ebenfalls an den vielen „Aeußerlichkeiten" des katholischen Gottesdienstes sich „gestoßen hatte." „Es knüpft sich daran — schreibt Görres — die ganze kirchliche Tonkunst, sei es, daß im Chorale ihre Melodien, gleich dem ebbenden und fluthenden Meere, vorschreitend und rückschreitend in großer Majestät aushallen; sei es, daß sie, gleich Springwassern in Psalmen überhoch in zahllosen Strahlen ansteigen und im Rückfalle dann den ganzen Reichthum ihnen einwohnender Farbe zur Lösung auslassen müssen; sei es endlich, daß sie kleineren Quellbächen vergleichbar, in Fest- und Marienliedern durch die kirchliche Aue rinnen, und den ganzen Schmelz der Umgebung spiegeln. Und es fluthet, springt und rinnt Reinigung, Sühne und Gnade in allen diesen Strömungen, die Kirche aber steht am Quellbrunn und schöpft fort und fort; jeder erhält seinen Theil nach Bedürfniß, Maß und Verständniß, und jeder gewinnt sein Genüge." Hat nicht der in der katholischen Kirche lebende, künstlerisch schaffende Sinn für den äußeren Kultus das Instrument aller Instrumente, die Orgel („der Andacht Organum") wenn nicht erfunden, so doch aus rohen Anfängen zur jetzigen Höhe der Vollendung gebracht, jenen „Wunderbau voll Stimmen alles Lebenden, jenen Tempel, der von Gottes Hauch beseelt, der tiefsten Wehmuth herzerschütternde Gewalt mit leisem Klageflötenton und Jubel, Cymbeln- und Schalmeienklang, mit

Kriegstrompetenschall und mit dem Ruf der siegenden Posaune kühn verband, jenen vielarmigen Strom der uns ergreift und in das weite Meer der Ewigkeiten trägt" (Herder)? Hat das Bedürfniß desselben äußeren Kultus nicht auch zur Erfindung der Glocke, jener „eisernen Zunge der Zeit" (Shakespeare) geführt, deren Bestimmung Schiller mit den schönen Worten ausspricht: „Dem Schicksal leihe sie die Zunge; selbst herzlos, ohne Mitgefühl, begleite sie mit ihrem Schwunge des Lebens wechselvolles Spiel. Und wie der Klang im Ohr vergehet, der mächtig tönend ihr entschallt, so lehre sie, daß nichts bestehet, daß alles Irdische verhallt."

Um endlich anzudeuten, in welch inniger Beziehung der Kultus der Kirche zur Kunst der Musik steht, genügt es, die Namen der Meister zu nennen, die auf diesem Gebiete sich unsterblich gemacht haben. Seit dem 10. Jahrhundert traten durch Hucbald, Abt von Flandern, die Anfänge des harmonischen Gesanges hervor, die der Mönch Guido von Arezzo, welcher auch die Notenschrift verbesserte, weiter bildete. Franko von Köln, Domscholasticus in Lüttich, begründete den Contrapunkt, der durch die niederländische Schule, insbesondere durch Meister Dufay im 15. Jahrhundert, eine höhere Entwicklung erhielt. Durch den Einfluß des Jakob Obrecht († 1507) und Johann Ockenheim († 1512), welche J. Janssen die beiden geistigen Stammväter aller folgenden Musikschulen bis auf die Gegenwart nennt, bildete sich in Italien die Kirchenmusik weiter aus. Johann Pierluigi, genannt Palestrina (Kapellmeister an St. Peter im Vatikan), erhob dieselbe zu neuer und heute vielfach noch nicht erreichter Höhe. Neben und nach ihm glänzten durch ihre großartigen Leistungen: der Spanier Tom. Lud. da Vittoria (Kapellmeister am Collegium Germanicum), Giov. Maria Nanini (Kapellmeister an St. Maria Maggiore zu Rom), die beiden Gabrieli (an der St. Markuskirche in Venedig), Felice Anerio, Orlando Lasso (Hofkapellmeister in München), Gregor Aichinger und Hans Leo Haßler (beide Organisten bei Fugger in Augsburg) u. a.

Was die Dichtkunst betrifft, so liegt es auf der Hand, daß der kirchliche Kultus mit seinen mannigfaltigen Gesängen auch für diese Kunst einen fruchtbaren Boden abgeben muß. Das Schönste und Größte, was die Schriften des alten Testamentes an heiliger Poesie enthalten, hat die Kirche für ihren Gottesdienst verwendet, jedes je nach den verschiedenen Festen und kirchlichen Zeiten an seinen richtigen Ort stellend. Sie hat sich damit aber nicht begnügt: die erhabenen



Ideen der christlichen Religion hat sie in einer Fülle von Hymnen und Liedern ausgesprochen und poetisch gestaltet, die beim Gottesdienste, im Breviergebet, bei der häuslichen Andacht gebetet oder gesungen, dem christlichen Volke sich einleben und zu seinem Gemeingute werden. Wie die großartige moderne Oratorienmusik, vertreten durch Haydn, Händel, Bach, Spohr, Mendelssohn-Bartholdy u. A., aus dem Oratorium des hl. Philippus Neri in Rom hervorgegangen ist, welcher daselbst während der Fastenzeit Scenen aus der hl. Geschichte musikalisch aufführen ließ, so haben sich auch aus den gottesdienstlichen Darstellungen der Heilsthatsachen des alten und neuen Testamentes die sogenannten Mysterienspiele oder geistlichen Schauspiele des Mittelalters[1] und aus diesen bei den meisten modernen christlichen Völkern die dramatische Poesie entwickelt. Diese nicht wegzuleugnende geschichtliche Thatsache läßt uns nicht nur recht eclatant den Zusammenhang zwischen Kultus und Kunst erkennen, sondern beweist auch, daß wir in dieser Richtung heutzutage, anstatt uns der Uebertreibung und des Uebermaßes schuldig zu machen, bedeutend und zwar zum Nachtheile für die Religion wie für die Kunst zurückgegangen sind. Die Kirche hat von Anfang an mit dem ihr eigenen richtigen Sinne erkannt, von welch' ergreifender Macht dramatische Darstellungen auf das Gemüth des Volkes sind. „Der Hang zu dramatischen Aufführungen — sagt über diese Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur Sonnenburg in seiner ‚Geschichte der deutschen Schauspielkunst' S. 658 und 59 — sei es im Großen oder im Kleinen, und die Lust an denselben ist einer der stärksten Triebe, welche die Natur in den Menschen gelegt. Die ersten Spuren geistigen Lebens, welche im Kinde sich zeigen, gehen auf Nachahmung dessen, was es sieht; wächst es heran, so spielt es Soldaten oder Räuber, Schule oder Vater oder Mutter, und im reiferen Alter scheint dieser Trieb erst recht lebendig zu werden. Mit welcher Lust drängt die Welt sich zu allen öffentlichen Aufzügen, Manövern, Festen aller Art, ja sogar zu den gräßlichsten Auftritten, zu Hinrichtungen; der stumpfsinnige Bauer bleibt stehen und lacht die Künste der Taschenspieler und Gaukler an; selbst jene Unglücklichen, deren umnachteter Geist in den Irrenhäusern eine Zuflucht gefunden, zeigen Theilnahme für

---

[1] Von Dr. Fehr, das religiöse Schauspiel des Mittelalters. Bd. 8. Heft 12 dieser Broschürensammlung behandelt.

dramatische Aufführungen und übernehmen die Rollen oft mit leidenschaftlicher Lust. Kein Volk der Erde ist bekannt geworden, das nicht wenigstens Spuren dramatischen Sinnes gezeigt hätte; die Wilden haben ihre pantomimischen Tänze, sie beobachten bei der Wahl des Häuptlings, bei Bestattungen und dergl. gewisse symbolische Feierlichkeiten." Wie hätte die Kirche diesen mächtigen Hang der menschlichen Natur unberücksichtigt und unbenutzt lassen sollen! Die Einführung einer reichen und hochfeierlichen Liturgie, die sich von selbst an die Spendung der Sakramente und insbesondere das Meßopfer anschloß und in dramatischer Lebendigkeit religiöse Ideen oder Thatsachen zur Anschauung brachte, war ein unabweisbares Bedürfniß. Der Ritus der Kirche ist deshalb auch durchweg dramatisch angelegt. Chöre treten einander gegenüber, Antiphonen, Versikeln deuten die Theilnahme verschiedener Personen an, der Todtendienst hat unverkennbar dramatischen Anflug. Die Leidensgeschichte des Herrn wird förmlich und vollständig dramatisch behandelt, auch die Auferstehungsfeier trägt noch immer dramatische Momente genug an sich, der Palmsonntag ist derselben noch nicht entkleidet. Diese dramatischen Keime des Kultus wurden immer mehr entwickelt, den lateinischen Reden und Gesängen Erklärungen in deutscher Sprache beigefügt, bis der theatralische Theil sich von dem eigentlichen Gottesdienst ablöste und zwar noch in enger Verbindung mit ihm, ihn erklärend und verherrlichend, selbstständig ihm zur Seite trat. Am günstigsten waren für diese theatralisch-liturgischen Aufführungen die hohen Kirchenfeste. Zur Weihnachtszeit baute man in den Kirchen eine Grotte mit der Krippe auf, Engel und Hirten erschienen und hielten ihre Wechselgesänge, die Gemeinde antwortete im Chor. Bei der Feier des Osterfestes fehlte selbst in den kleinsten Kirchen nicht eine bildliche Darstellung der Auferstehung Christi. Das Fest der unschuldigen Kindlein, der hl. drei Könige waren für lebende Darstellungen sehr geeignet. Sobald dieselben sich zu förmlichen religiösen Schauspielen ausgebildet hatten, wurde für sie in der Kirche und zwar unter dem Singchor eine Bühne aufgeschlagen; später als die Kirchen für die Menge der Zuschauer zu klein wurden, mußte man die Bühnen zur Sommerszeit unter freiem Himmel aufschlagen. Besonders großartig und deshalb beliebt waren die österlichen Passionsspiele. Die Zahl der Darsteller bei denselben stieg allmälig auf mehrere Hundert, so daß man zu den Geistlichen, welche anfänglich allein spielten, auch Laien zuziehen mußte. Man zog

prozessionsweise zu diesen Mysterienspielen, sie wurden durch Anrufung des heiligen Geistes eröffnet, und hatte die Kirche sogar auf den Besuch derselben einen Ablaß gesetzt, den sie freilich später wieder entziehen mußte, als die Darstellungen zu sehr verweltlichten, wie auch später aus demselben Grunde den Geistlichen die Mitwirkung untersagt wurde. Gewöhnlich bediente man sich bei den Aufführungen der sogenannten dreitheiligen Mysterienbühne. Das oberste Stockwerk stellte den Himmel oder das Paradies vor, mit dem Throne der heiligen Dreifaltigkeit, von Engeln und Heiligen umgeben. Darunter lagen die Erde und das Fegfeuer und ganz unten die Hölle, oft in Gestalt eines Drachen, durch dessen Rachen die Teufel emporstiegen und hinabfuhren. So primitiv und unvollkommen diese äußere scenische Einrichtung auch meistens gewesen sein mag, so ist doch nicht zu verkennen, daß die Darstellung des menschlichen Lebens, wie es zwischen Himmel und Hölle, von den göttlichen Mächten und den Mächten der Finsterniß beeinflußt, verläuft, nicht nur ächt christlich, sondern auch für eine reiche Entfaltung, tiefe Auffassung und großartige Wirkung sehr günstig war. Welch' gewaltigen, geheimnißvollen Zauber dieses Hineinragen der höheren Mächte, der Geisterwelt in das irdische Leben besitzt, davon kann uns Goethe's Faust einen Begriff geben. Daß dieses Stück trotz seiner vielen Mängel seine tiefergreifende Wirkung auf den Leser nie verfehlt, das hat es zum Theil der ächt mittelalterlichen, mysterienartigen Auffassung zu verdanken, wonach das menschliche Leben, seine Bestrebungen und Ereignisse an das Höchste wie an das Tiefste, an die Geister des Himmels wie der Hölle angeknüpft werden.

„So schreitet in dem engen Bretterhaus
Den ganzen Kreis der Schöpfung aus,
Und wandelt mit bedächt'ger Schnelle
Vom Himmel durch die Welt zur Hölle." (Vorspiel zum „Faust".)

Es hätte nicht fehlen können, daß aus diesen vielverheißenden dramatischen Anfängen der Mysterienspiele, die selbst das Lob des berühmten Schauspielers und dramatischen Schriftstellers E. Devrient gefunden haben, sich das deutsche Drama in nationalem und christlichem Sinne, anlehnend an die hochragenden Heldengestalten des christlich-deutschen Mittelalters, bis zur Vollendung entwickelt hätte. Aber die volksthümliche Weiterbildung desselben wurde durch die Renaissance, wie ganz besonders durch die beklagenswerthe Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, die einen vollständigen Bruch mit

der Vergangenheit herbeiführte, unmöglich gemacht; und so hat denn, wie Lindemann sagt, Deutschland zur rechten Zeit keinen Shakespeare, keinen Calderon erzeugt.

Was sollen wir von der Baukunst, von der Sculptur, der Malerei sagen? Die herrlichen Dome, Kirchen, Kapellen, Klöster, womit die christlichen Länder des katholischen Mittelalters übersäet sind, die unzähligen Gemälde, vielfach Meisterwerke ersten Ranges, welche ihre Altäre, Wände und Fenster schmücken, die Namen der großen Baumeister, Bildner und Maler, die in aller Munde sich finden, legen vor der Welt Zeugniß ab, wie aus dem kirchlichen Kultus diese herrlichen Kunstschöpfungen gleichsam herausgewachsen sind, wie sie denn auch den Zweck hatten, dem kirchlichen Kultus zu dienen. Wie sehr gerade die Bedürfnisse des letzteren zur Ausbildung und Ausübung dieser Künste drängten, beweist der Umstand, daß in den christlichen Ländern die Diener der Kirche, Mönche und Priester es gewesen sind, welche Jahrhunderte lang fast ausschließlich auf diesem Gebiete thätig waren: eine kurze Notiz aus der Geschichte der Baukunst möge das beleuchten. Als nach den Stürmen der Völkerwanderung und dem Sturz des weströmischen Reiches auf den Trümmern der alten Welt der erste germanisch-christliche Staat unter Karl dem Großen sich erhob, waren es vornehmlich die Benediktiner, deren Aebte ihre Kunst den ihnen untergebenen Brüdern mitzutheilen wußten. Koryphäen darunter, wie Eginhardt, der Liebling Karls d. Gr., Alkuin, Paulus Diakonus, Pisanus u. A., welche aus solchen Klöstern hervorgingen, galten überall als Meister der damaligen Bauhütten (Osnabrück, Fulda, Tours, Orleans). Diese vom 6.—9. Jahrhundert errichteten Bauhütten wurden aber noch bedeutend überstrahlt von denen des 9.—11. Jahrhunderts in den Benediktinerklöstern zu St. Gallen, Hirschau, Rheims, Weißenburg, Prüm, Mainz, Straßburg, Reichenau, Trier, Köln, Lüttich, Utrecht, Hildesheim, Bremen, worin alle Stände einen fast akademischen Unterricht genießen konnten. Der Abt Wilhelm von Hirschau schuf die Laienbrüderschaften, indem er betonte, daß brüderliche Eintracht nothwendig wäre, um in der Ausführung eines Baues die einträchtliche Zusammenwirkung aller Kräfte und sorgfältige Ausführung des Aufgegebenen zu erzielen. Von der Abtei St. Aurelius zu Hirschau bildete er die erste rein deutsche Bauhütte; nach ihm folgte Abt Gebhardt, Graf von Urach, und nach diesem der heilige Bruno, Graf von Württemberg, welche das Bau-

wesen in Hirschau fortsetzten. Deutsche Meister zogen nach Süden, französische nach Norden, eine Kunstreligion und ein Kunstglaube gab jedem gleiche Rechte. Die Verbreitung war eine sehr schnelle, und bald gewann die Straßburger Hütte den ersten Rang unter den 4 Haupthütten im heiligen römischen Reiche; die übrigen waren Köln, Wien und Zürich. Auf Antrieb des Abtes Suger von St. Denis, des Kanzlers des Königs von Frankreich, entstanden die ersten Bauhütten für die gothische Baukunst; das Hauptsymbol für die gothischen Maaßwerke, das sogenannte Achtort, erfand der Benediktinermönch Albertus Argentinus, aus dessen Schule der Meister Erwin von Steinbach, der Erbauer des Straßburger Münsters, hervorging. Die meisten dieser Bauhütten traf der Todesstoß durch die Reformation, nur einige erhielten sich noch bis Ende des vorigen Jahrhunderts, freilich nur als Schattenbilder ihrer einstigen Größe.

Die Glasmalerei, die Gieß- und Goldschmiedekunst, die Holzschnitzkunst, die Kunstschreinerei, die kirchliche Stickerei, sowie alle Arten des Handwerks, haben grade im Dienste des katholischen „Ceremonienwesens“, Anregung und Vollendung gefunden. Nicht nur Altäre, Reliquienschreine und sonstige gottesdienstliche Geräthschaften, sondern auch die Thüren an den Kirchen, die Kanzeln und Chorstühle wurden mit schön getriebenen Arbeiten in den edelsten Metallen oder mit künstlichem Schnitzwerke ausgeziert. Von den Thüren an der Domkirche zu Pisa, im Jahre 1180 gegossen, sagte der große Künstler und Kunstkenner Michael Angelo, daß sie würdig wären, die Pforten des Paradieses zu sein.

Die Kirche hat von Anfang an die ethische Kraft, den hinreißenden Zauber, der dem Schönen, d. h. der Darstellung des Schönen in der Kunst innewohnt, zu würdigen verstanden; sie durchschaute den Zusammenhang des Schönen, Wahren und Guten, den schon Plato anerkannte in seinem bekannten Ausspruche, daß das Schöne nur ein Abglanz des Wahren sei. Es war ihr stets klar, daß wie das Wahre, Gute und Heilige erst im Schönen seinen vollendeten Ausdruck habe, so auch das wahrhaft Schöne wiederum ein wirksames Vehikel zur Empfehlung des Wahren und Heiligen sein müsse. Was der Abt Salomon von St. Gallen darüber geschrieben, das ist im Ganzen stets auch das Urtheil der Kirche gewesen: „Wahre Kultur kann nur durch geweckten Kunstsinn erreicht werden; nur dadurch kann die schwerfällige Volksmasse der Religion

veredelt zugeführt und in eine wahre Lebensthätigkeit versetzt werden." Sie wies deshalb, sagt der gelehrte Abt Johannes Trithemius, „den Künstlern den erhabenen Beruf an, als Priester des Schönen an der Ausbreitung des Gottesreiches mitzuwirken und den Armen das Evangelium zu verkündigen." Es ist derselbe Gedanke, den der Aesthetiker G. Gietmann S. J. ausspricht mit den Worten: „Wozu umgibt die Kirche die heiligen Handlungen mit so zahlreichen sinnbildlichen Ceremonien und zieht alle Künste in ihren Dienst? Gewiß nicht ausschließlich zum Zwecke der Belehrung, noch viel weniger zum bloßen Vergnügen der Sinne, sondern damit der Mensch mit Herz und Sinn sich im Herrn erfreue und durch die wohlthuenden Bande der Schönheit zu ihm emporgezogen werde." Von richtigem Instinkt geleitet haben daher Päpste und Bischöfe, katholische Fürsten und Künstler zu allen Zeiten die Kunst in den Dienst des Kultus zu ziehen sich bemüht und die darauf hinzielenden Bestrebungen nach Kräften unterstützt.

Dagegen wird es stets eine auffallende Thatsache bleiben, daß der Kunsthaß meistens gerade nur auf der Seite der Sekten gefunden worden ist. So waren es in frühester Zeit schon die Nazaräer, Ebioniten und Montanisten, welche die Maler- und Bildhauerkunst als dämonische Erfindung und satanisches Blendwerk, sowie als Förderungsmittel des Götzendienstes bezeichneten. So vorsichtig die Kirche selber in der ersten Periode ihres Bestehens gegenüber den heidnischen, der Abgötterei und der frivolen Sinnenlust dienenden Bildwerken war, hat sie doch niemals prinzipiell den Gebrauch derselben verworfen. Ja sie sah sich sogar veranlaßt, auf dem zweiten Concil von Nicäa (787) den Gebrauch religiöser Bilder und dadurch die Mitwirkung der Kunst am christlichen Gottesdienst überhaupt zu sanktioniren. Während durch die sektirerischen Bilderstürmer in der griechischen Kirche eine gänzliche Verwüstung der hl. Kunstdenkmale auf dem Gebiete der Malerei sowohl, als der Skulptur veranlaßt und so der Kunst ein unberechenbarer Schaden zugefügt wurde, hat die Kirche ihrerseits durch die nicäischen Lehrentscheidungen die Kunst auf ihrem umfangreichsten, fruchtbarsten und erhabensten Gebiete gerettet und so um die Civilisation sich ein neues, nicht gering anzuschlagendes Verdienst erworben. Eine große gewaltsame Störung erlitt das europäisch-christliche Kunstleben im 16. Jahrhundert durch den Protestantismus in den Ländern, die von den religiösen Wirren berührt wurden. Die Reformirten namentlich,

jeden äußeren Kultus durchaus verwerfend, traten nicht nur dem liturgischen Gebrauch der Bilder, sondern jeder Hineinziehung von Kunst und Poesie in den Gottesdienst mit fanatischem Eifer entgegen. Es ereigneten sich in der Schweiz, in Schottland und in den Niederlanden Auftritte, die denen der alten Bilderstürmer in nichts nachstanden, in denen nicht nur Bilder, Symbole und heilige Geräthe, sondern überhaupt alle und die schönsten Denkmale der christlichen Kunst mit vandalischer Wuth vernichtet wurden. Keinerlei Schmuck der Kirchen, kein Bild und keine Musik wurde geduldet; Orgeln und Altäre mußten entfernt, die Chöre verrammelt, das Kreuz auf den Kirchthürmen in einen Hahn verwandelt, die schönsten Miniaturen aus den katholischen Bibeln geschnitten und als papistisches Blendwerk den Kindern zum Spiel gegeben werden. Sogar die architektonischen Verzierungen an den Wänden der Kirchen und an den Kanzeln wurden abgeschlagen, so daß die meisten reformirten Kirchen bald ein stubenartiges, völlig nacktes, nicht einmal immer den Forderungen der Wohlanständigkeit entsprechendes Ansehen erhielten. In St. Gallen wurden die Heiligenbilder und andere hölzerne Kirchenzier auf vierzig Wagen weggeführt, um verbrannt zu werden. In Zürich beschäftigte man sich dreizehn Tage, unter obrigkeitlicher Aufsicht, mit Vernichtung der „gefürchteten Götzen." Zu Basel zündete man sie in zwölf Haufen auf dem Domkirchhof und auf anderen Kirchhöfen an. In Ulm schaffte man über fünfzig der prächtigsten Altäre mit ihren polychromen Holzsculpturen und reichem Malwerk samt den Orgeln gewaltsam aus dem Münster fort und vernichtete diese „Götzen" zur „Ehre Gottes!" Der Rath von Nürnberg ließ aus den Kirchen zu St. Lorenz, St. Sebald und Liebfrauen Kleinodien aus vergoldetem und unvergoldetem Silber im Gewicht von beinahe 900 Pfund einschmelzen und verkaufen. Was man von kunstreich gearbeiteten Kelchen, Bildern, Heiligenfiguren noch übrig gelassen, wurde in einer spätern Zeit auf ähnliche Weise zu Geld gemacht. Die mit Nürnberg Handel treibenden Kaufleute führten ganze Ladungen von Kunstwerken in fremde Länder aus.[1])

Kaum weniger schädlich wirkte der dünkelhafte Unverstand, mit dem die Aufklärer und Lichtfreunde des 18. Jahrhunderts gegen die Kunstdenkmale, und nicht blos die religiösen, des sog. finsteren

---

[1]) Jansen, Gesch. des deutschen Volkes 1, 159.

Mittelalters wütheten; die herrlichsten, sinnigsten Schöpfungen, wie sie noch vielfach in Kirchen, Klöstern, Schlössern und Patrizierhäusern vorhanden waren, wurden verkauft, verschleudert oder in die Rumpelkammer geworfen.

VI.

So ist also das katholische Ceremonienwesen, der kirchliche Kultus kein geistloser Mechanismus, kein blos äußeres Gepränge, sondern vielmehr die naturgemäße, vernünftige, echtmenschliche Ausgestaltung und Ausprägung der Religion, eine wahrhafte Offenbarung und Menschwerdung des Göttlichen, wodurch der religiöse Sinn nicht verflüchtigt, sondern vertieft, verstärkt und vollendet wird. Wie die Apostel am ersten christlichen Pfingstfest in allen Zungen redeten, so redet auch die Kirche durch ihren herrlichen Kultus, durch ihre Ceremonien, durch die heilige Kunst gleichsam mit allen Zungen zum Menschen, nicht nur durch „das körperlose Wort", sondern auch „in That und Bild und Schall". Alles was zum Herzen dringt, das Herz bewegt, ergreift, erschüttert, erhebt, hat die Kirche in ihren heiligen Dienst gezogen, um den ganzen Menschen zu erfassen, sich ihm verständlich zu machen in allen Alters- und Bildungsstufen, in allen Lagen, Verhältnissen und Stimmungen des Lebens; sie umgibt ihn ringsum mit den Symbolen des Göttlichen, sie baut eine höhere Welt um ihn auf, in welcher alles nach Oben weist und zieht, alles an das Göttliche und die Ewigkeit erinnert; und nur so ist sie im Stande, „die arme sinnliche Kreatur" zu lösen aus dem Zauberbann der durch die Sünde gottentfremdeten Welt, die ebenfalls mit tausend Zungen, mit gauklerischen Reizen und glänzenden Täuschungen ihn umringt und in Sünde und Gottentfremdung hineinzuziehen sucht. So können wir denn, was Mortimer in ‚Maria Stuart' von der Pracht des katholischen Gottesdienstes in Rom sagt, mit Recht von der katholischen Kirche und ihrem Kultus überhaupt rühmen:

> O, was ist Goldes, was Juwelen Schein,
> Womit der Erde Könige sich schmücken!
> Nur sie ist mit dem Göttlichen umgeben.
> Ein wahrhaft Reich der Himmel ist ihr Haus;
> Denn nicht von dieser Welt sind diese Formen.

Die Jungfrau von Orleans.

Von

Fr. Schauerte.

Frankreich befand sich im Jahre 1429 in großer Noth. Der nördliche Theil des Landes war bereits in den Händen der Engländer; schon hatten dem Sieger die Großen und Stände der einen Hälfte des Reiches Treue geschworen. Paris war dahin und Orleans sah seinem gewissen Falle entgegen. Sein Schicksal war das Schicksal von ganz Frankreich. Der König Karl VII., von schlechten Räthen umgeben, von Geldmitteln entblößt und ohne Heer, dachte in der Angst seines Herzens schon daran, das schöne Land seiner Väter als Flüchtling zu verlassen, um wenigstens der Gefangenschaft und dem Tode zu entgehen. Nur seine hochherzige Gemahlin, Maria von Anjou, hielt ihn noch zurück. Sie verkaufte alle Kleinodien, um damit den Sold der Krieger zu bezahlen. Aber nicht durch die königliche Familie, nicht durch Fürsten- und Adelgeschlecht, nicht durch die Tapferkeit eines Kriegshelden, oder durch die Weisheit der Staatslenker sollte Frankreich Rettung werden. Die Rettung kam aus einem Stande, der am wenigsten befleckt war mit den herrschenden Lastern, aus einem Geschlechte, das schon oft Begeisterung, Standhaftigkeit und Gottvertrauen bewiesen hat, wo die Stärke der Starken und die Weisheit der Weisen zu Schanden wurde. Ein Kind des Glaubens sollte wieder aufbauen, was der Unglaube der französischen Großen zertrümmert hatte. Ein Kind der Armuth sollte die Pläne der stolzen Engländer vernichten. Freund und Feind sollten zur Beschämung des Hochmuths von einer Jungfrau lernen, daß Gott den Schwachen auserwählt, um den Hochmüthigen zu demüthigen.

Diese Jungfrau war Jeanne d'Arc, von ihrem großen Siege die Jungfrau von Orleans genannt. Die vorliegende Schrift soll uns Nachricht geben, wie sich das alles zugetragen hat. [1]

---

[1] Vgl. Fr. Eysell und H. Wallon, Johanna d'Arc.

I. Johannas Jugendzeit und Berufung.

Johanna wurde am 6. Januar 1412 zu Domremy geboren, einem Dörfchen im Maasthale zwischen Neufschateau und Vaucouleurs. Ihre Eltern waren einfache Landleute, aber geachtet in ihrem Stande, echte, gute Christen, welche ihre Armuth in Ehren trugen. Außer Johanna hatten sie noch drei Söhne und eine Tochter. Johanna, die ältere, wurde von ihrer Mutter zur Arbeit und Frömmigkeit erzogen. Sie war ein gutes, einfaches, sanftes Mädchen, „sie hatte ihres Gleichen nicht im Dorfe", sagt der Pfarrer. „Sie arbeitete mit freudigem Herzen", fügt ein Nachbar hinzu, indem sie bald ihrer Mutter in der Haushaltung beistand und bis tief in die Nacht an ihrer Seite spann; bald auch die groben Arbeiten ihres Vaters theilte, aufs Feld ging und wenn es nöthig war, auch Hand an Egge und Pflug legte. Manchmal hütete sie die Herden des Dorfes, ein Amt, das der Sitte gemäß unter den Dorfbewohnern wechselte.

Früh schon zeichnete sich Johanna durch besondere Frömmigkeit und Liebe zum Gebete aus. Fast jeden Morgen wohnte sie dem Gottesdienste bei und empfing gern die heil. Sakramente. Bei ihrer Dürftigkeit fehlte es ihr nie an Geld für Almosen. Sie tröstete die Kranken, nahm die Armen auf und trat ihnen wohl zu Zeiten auch ihr Bett ab, da die Eltern solche Barmherzigkeit unterstützten. Dabei war sie stets fröhlich und liebte ein freundliches Gesicht. Geduldig hörte sie die Neckereien ihrer Gespielinnen an, die an ihr nichts zu tadeln wußten, als ihre große Frömmigkeit. Mit besonderer Freude ging sie zu einer kleinen Waldkapelle, die Einsiedelei unserer lieben Frau genannt, die nicht weit von ihrem Dorfe auf einem Hügel lag. Nahe dabei war ein alter Buchenbaum, im Volke unter dem Namen Mai- oder Feenbaum bekannt. Mit seinen dichtbelaubten Aesten, die sich bis auf die Erde zu einem grünen Zelte senkten, bildete er den Festplatz der ganzen Gegend. Jedes Frühjahr am Sonntag „Laetare" hielt das Dorf hier ein ländliches Fest, wahrscheinlich eine Erinnerung an ein altes Opferfest der heidnischen Zeit, welches das Christenthum in ein fröhliches Maifest umgewandelt hatte. Auch Johanna kam, wie die andern dahin, tanzte und war vergnügt. Auf dem Heimwege aber ging sie nach solchen Belustigungen jedesmal an der Kapelle der allers. Jungfrau vorbei und schmückte deren Bild mit

Kränzen, die sie aus den ersten Frühlingsblumen gewunden hatte. Aus diesem Feste und ihren frommen Bittgängen zur Waldkapelle haben später ihre Feinde ihr ein Verbrechen machen wollen. Dort an dem verrufenen Feenorte, sagten sie, habe sie böse Zauberkünste getrieben und diesen seien ihre Siege zuzuschreiben und nicht der allmächtigen Hand Gottes.

Als Johanna 13 Jahre alt war, vernahm sie zum ersten Male um die Mittagsstunde im Garten ihres Vaters eine Stimme und erblickte eine Gestalt in hellem Glanze. Anfangs hatte sie große Furcht und zweifelte sehr, ob es ein Engel sei. Erst als die Erscheinung sich drei Mal wiederholt hatte, erkannte sie in ihr den Erzengel Michael, der von vielen Engeln umgeben war. „Ich habe sie mit meines Leibes Augen gesehen, so gut wie ich euch sehe", sprach sie später zu den Richtern, „und als sie verschwanden, weinte ich und hätte gewünscht, sie hätten mich mitgenommen." Die ersten Erscheinungen sollten sie nur zu ihrem Werke vorbereiten. Der Engel ermahnte sie, sich gut zu betragen, oft in die Kirche zu gehen, ein braves Mädchen zu sein, Gott werde ihr beistehen. Jedoch ließ er bereits etwas von ihrer Sendung hören, sie solle eines Tages nach Frankreich gehen, dem Könige zum Beistande; auch erzählte er ihr von dem Jammer, der im Königreiche herrsche. Endlich sagte er ihr, die heil. Katharina und die heil. Margaretha würden zu ihr kommen und ihre Leitung übernehmen. Sie sollte ihren Worten Glauben schenken und ihnen folgen, denn es wären gute Geister. Seitdem erschienen ihr die Heiligen fortwährend und fingen an, ihr Leben zu leiten. Anfangs waren die Erscheinungen selten, nahmen aber in dem Verhältnisse zu, als die Lage des Staates gefährlicher, der Antheil der Heldin an den Kriegsereignissen bedeutender wurde. Gewöhnlich kamen die Heiligen ohne angerufen zu sein. Erschienen sie nicht von selbst, so bat Johanna in Fällen, wo sie des Rathes bedurfte, Gott oder die allerseligste Jungfrau, ihr die Heiligen zu schicken. Auf das Gebet hin erschienen sie und zwar die heilige Katharina und die heilige Margaretha jedesmal zusammen. Sie kniete dann nieder und hatte eine große Freude, weil sie glaubte, in keiner Todsünde zu sein, denn sonst würden die Heiligen nicht zu ihr kommen. Von diesen Erscheinungen und ihren Aufträgen sagte sie niemanden etwas, denn sie fürchtete den Widerstand ihres Vaters und Gefahr von Seite der englisch gesinnten Burgunder. Schon das Nachbardorf hielt es mit ihnen, und die Gemüther waren gegen

einander so entflammt, daß selbst die Kinder sich oftmals bekriegten und blutend und schwer verwundet heimkehrten.

Unterdessen verging ein Jahr um das andere. Die Stimmen der Heiligen, welche sie ermahnten, zum Hauptmann Baudricourt nach Vaucouleurs zu gehen und ihn um Vermittlung zu bitten, wurden immer häufiger, immer dringender. Aber es wollte sich keine Gelegenheit dazu zeigen; überall standen ihr Hindernisse entgegen. Ja es trat sogar ein Mann aus Toul mit der Klage gegen sie auf, daß sie ihm die Ehe versprochen habe. Allein Johanna erschien selbst vor den Richtern und widerlegte ihn. Wie es scheint, unterstützten die Eltern diesen Mann, weil sie wohl etwas von Johannas Vorhaben ahnen mochten. Sie ließ sich aber nicht irre machen und that endlich den ersten Schritt zur Ausführung. Bei einer Wallfahrt besuchte sie ihren Onkel Laxart, dem sie ihre Sendung, Frankreich von den Engländern zu befreien, mittheilte und bat ihn um Unterstützung. Sie berief sich nicht so sehr auf ihre Stimmen, als auf die bekannte Weissagung, daß Frankreich durch eine Jungfrau würde gerettet werden. Diese Prophezeihung, sowie Johannas Begeisterung verfehlten ihre Wirkung nicht. Laxart begleitete Johanna nach Vaucouleurs zum Hauptmann Baudricourt. Dieser war ein derber, handfester Kriegsmann, der mehr auf ein gutes Schwert, als auf hundert gottbegeisterte Jungfrauen gab. Als Laxart ihm sein Anliegen vortrug, wies er ihn barsch ab und gab ihm den Rath, das Mädchen durch ein paar tüchtige Ohrfeigen von ihrer Narrheit zu heilen. Johanna war auf diese Antwort vorbereitet. Zwei Mal hatten die Heiligen ihr gesagt, würde sie abgewiesen. Und so geschah es auch. Erst als sie zum dritten Male vor Baudricourt erschien, fühlte sich dieser veranlaßt, auf die Sache näher einzugehen. Er konnte sich aber das Verhalten der Jungfrau nicht anders erklären, als sie müsse vom Teufel besessen sein. Und so erschien er eines Tages mit dem Pfarrer in ihrer Wohnung, die sie sich inzwischen in Vaucouleurs genommen hatte. Als sie den Pfarrer in der Stola hereintreten sah, kniete sie nieder, worauf dieser, ehe sie sich's versah, seine Beschwörung anfing, sprechend: „Wenn du vom Bösen bist, so weiche von hinnen, wenn vom Guten, so tritt herzu!“ Johanna kam auf ihren Knien herbei, sagte aber später, der Priester habe nicht wohl daran gethan, da er als ihr Beichtvater sie habe besser kennen müssen. Obgleich Johanna die Probe bestanden hatte, so ließ der Hauptmann doch noch lange diese Angelegenheit auf sich

beruhen, bis er endlich durch die immer steigende Noth von Orleans und durch die immer wachsende Macht der öffentlichen Meinung gleichsam gezwungen wurde, sie zum Könige zu führen.

Nun wurde alles, dessen sie auf der Reise bedurfte, schnell herbeigeschafft. Auf den Rath ihrer Stimmen legte sie Reitertracht an. Ihr Onkel, der ihr in allen Nöthen treulich beigestanden kaufte ihr ein Roß für 12 Franken. Baudricourt selbst überreichte ihr ein Schwert und verpflichtete das Gefolge, welches er ihr gab und worunter auch zwei ihrer Brüder waren, sie gut und sicher zu geleiten.

So bestieg denn Johanna, die gottgeweihte Heldin, am 13. Februar 1429 zu Vaucouleurs ihr Roß, um ihrem Könige die Hilfe Gottes zu bringen.

II. Johanna vor dem Könige.

Nach einem gefahrvollen Ritte von elf Tagen kam sie glücklich und wohlbehalten in Fierbois an, das nur mehr 6 Stunden von Chinon entfernt war, wo König Karl Hof hielt. Von hier aus schrieb sie einen Brief an den König und bat um die Erlaubniß, vor ihm erscheinen zu dürfen; auch ward in demselben gesagt, sie sei 150 Stunden weit zu seinem Beistande hergekommen und wisse viel Gutes für ihn, auch werde sie ihn unter allen anderen erkennen. Da der Ruf ihrer göttlichen Sendung sich schon im ganzen Lande verbreitet hatte, so ward die Erlaubniß gegeben. Johanna machte sich nun unverzüglich auf den Weg und wurde den Räthen des Königs vorgestellt; der König selbst aber weigerte sich, sie zu empfangen. Wer konnte ihm auch Bürge sein, ob sie nicht eine Schwärmerin sei oder im Dienste böser Mächte komme? Vorsicht war allerdings nöthig, wenn er nicht zum Schaden auch noch die Schande häufen wollte. Erst nachdem man sich zwei Tage berathen und Johanna über den Zweck ihrer Reise sorgfältig befragt hatte, kam man zu dem Entschlusse, sie wenigstens dem Könige vorzustellen.

Es war Abend, als Johanna, geführt von dem Grafen v. Vendome, in den Empfangssaal eintrat. Alles war darauf berechnet, das einfache Landmädchen zu blenden. Fünfzig Fackeln erleuchteten den Saal. Der ganze Hof, mehr als dreihundert Ritter, Männer aus den edelsten Geschlechtern Frankreichs, die höchsten Würdenträger der Krone und der Kirche standen da umher in reichen

Gewändern. Der König hatte sich in einem einfachen Kleide fern von den übrigen gestellt. Denn so wollte er die Jungfrau versuchen, ob sie den kennen werde, an den sie nach ihrem Vorgeben eine Sendung von Gott habe. Johanna ging ruhig und unerschrocken durch alle diese Pracht auf den König zu. Sie hatte ja das leuchtende Antlitz eines Himmelsfürsten gesehen und kam jetzt einer gedemüthigten weltlichen Macht Hilfe zu bringen.

Johanna war damals siebzehn Jahre alt. Ihre Gestalt war schön und wohlgebildet, ziemlich groß für ihr Geschlecht, von seltener Körperstärke und Ausdauer. Ihr Gesicht frisch, mit freundlicher Miene, ihr Haar nach damaliger Rittersitte kurz und rund geschnitten. Ihre Stimme war sanft und voll weiblicher Anmuth, ihre Sprache ein Bild edler Sitte, christlicher Würde und gediegener Einsicht. Gern unterhielt man sich mit ihr und es war etwas Wunderbares und Tröstliches, sie reden zu hören. Aus ihrer ganzen Erscheinung leuchtete nach dem wörtlichen Ausdrucke eines Augenzeugen etwas wahrhaft Göttliches.

So in ritterlicher Kleidung vortretend, grüßte sie den König mit solchem Anstande, als wäre sie am Hofe großgezogen. Sie ließ sich auf ihre Knie nieder und sagte mit sanfter wohlklingender Stimme: „Gott verleihe Euch ein glückliches Leben, edler König!" König Karl erwiderte: „Ich bin nicht der König, dort steht der König," indem er ihr einen der Umstehenden zeigte. „Im Namen Gottes," erwiderte Johanna, „Ihr seid es, und kein anderer." Darauf begann sie über den Zweck ihrer Sendung zu reden; sie bat ihn um Kriegsmannschaften und versprach, die Belagerung von Orleans aufzuheben und ihn zur Krönung nach Rheims zu führen. Der König unterhielt sich lange mit ihr. Während des Gesprächs erheiterte sich sein Antlitz, Freude malte sich in seinen Zügen. Ein warmer Hoffnungsstrahl war in seine Seele gefallen. Als er sie entlassen hatte, sagte er zu den Anwesenden: Johanna habe ihm ein Geheimniß gesagt, das niemand wissen könne, als Gott allein. Er setze deshalb großes Vertrauen in sie.

Karl VII. war wohl darüber im Klaren, daß sie ungewöhnliche Kräfte besaß, aber er hatte noch keine Gewißheit, ob sie ein Werkzeug Gottes oder des Fürsten der Finsterniß sei. Das mußte aber erst entschieden werden Wie war es sonst denkbar, daß das einfache arme Dorfkind die zügellosen Soldaten leiten, und ihr sich die ergrauten Feldherrn ohne Murren unterwerfen würden, wenn

nicht alle die Ueberzeugung durchdrang, daß sie von Gott begnadigt und vom heil. Geiste regiert werde? Deshalb ordnete der König eine weitere Prüfung an zuerst in Chinon, dann in Poitiers, wo sie sich vor einer ehrwürdigen Versammlung von vier Bischöfen, vielen Theologen, Doctoren und Professoren drei Wochen lang den strengsten Untersuchungen und Verhören unterwerfen mußte. Sie wurde gefragt über den Zweck ihrer Herkunft, über ihre Erscheinungen, warum sie Männerkleidung trage, wer sie gesendet habe u. s. w. Auf alle diese Fragen antwortete sie auf eine so verständige und würdevolle Art, daß die Gelehrten bald gestehen mußten, Johanna gebe Antwort wie der beste Theologe. Das Fragen wollte gar kein Ende nehmen und man darf sich nicht wundern, wenn ihr Freimuth mitunter wohl bis zur Zurechtweisung stieg. So erhielt Seguin auf die Frage: „Glaubst du an Gott?“ den spitzen Bescheid: „Ja wohl, besser als du.“ Als er nun, etwas beleidigt, sie aufforderte, zum Beweise ihrer göttlichen Sendung ein Wunder zu wirken, antwortete sie: „Ich bin nicht nach Poitiers gekommen, um Zeichen zu thun, aber geht mit mir nach Orleans, dort will ich euch das Zeichen geben, um deswillen ich gekommen bin.“

Neben dieser Prüfungscommission wurden auch noch hochstehende Frauen beauftragt, sie zu beobachten und zu prüfen. Aber alle fanden an ihr nichts als Gutes, als Demuth, Züchtigkeit, Frömmigkeit, Einfachheit und Ehrbarkeit. Nachdem dann der König noch das Gutachten einiger Bischöfe und anderer Gelehrten eingeholt, entschloß er sich, die Dienste der Jungfrau anzunehmen und sie der Stadt Orleans zu Hilfe zu schicken.

So war denn endlich die Sendung Johannas öffentlich anerkannt und ohne Säumen schritt man zur That. Der König gab ihr einen kriegerischen Hausstand, ein Gefolge, wie es einem Befehlshaber der Armee zukam. Als Kaplan wählte sie sich den Lehrmeister in dem Augustiner-Eremiten-Kloster von Tours Joh. Pasquerel. Auch mit Kleidung und Waffen wurde Johanna ausgestattet gleich einem Kriegsobersten. Der König ließ ihr eine vollständige Kriegsrüstung machen, der Herzog von Alençon schenkte ihr ein Schlachtroß. Das Schwert aber, das sie führen sollte zum Ruhme des ewigen Königs und zur Befreiung ihres Vaterlandes, erhielt sie von demjenigen, der sie zu dem großen Kampfe berufen hatte. Die Stimmen ihrer Heiligen verkündeten ihr, daß in der Kirche der heil. Katharina von Fierbois ein Schwert, mit fünf

Kreuzen bezeichnet, für sie neben dem Altare vergraben liege. Die Entdeckung desselben machte auf das Volk großen Eindruck. Ebenso ließ sie sich nach Anweisung ihrer Heiligen ein Banner anfertigen, welches das Bild des Erlösers, auf dem Richterstuhle sitzend, darstellte, zwei kniende Engel zu beiden Seiten und darunter die Worte: Jesus, Maria.

III. Der Sieg bei Orleans.

Als alle Vorbereitungen zum Heerzuge getroffen waren, nahm Johanna vom Könige Abschied, nachdem sie ihm zuvor die Befreiung von Orleans und ihre eigene Verwundung daselbst vorausgesagt hatte. Am 27. April brach der Zug van Blois gegen Orleans auf. Im Geiste einer christlichen Heerfahrt hatte sie denselben geordnet. An der Spitze gingen die Priester unter dem Banner des Erlösers und sangen im Chore: „Veni creator spiritus, Komm, Schöpfer Gott, komm heiliger Geist,“ dann folgte die Jungfrau mit ihren Generälen, schließlich das übrige Heer mit den Viehherden und Munitionswagen. So bewegte sich der Zug durch das im reichsten Frühlingsschmucke prangende Gefilde der Loire. Nach zweitägigem Marsche kamen sie vor Orleans an.

Die Stadt, auf dem rechten Ufer der Loire gelegen, war mit der reichen Vorstadt auf der linken Seite durch eine Brücke verbunden. Weil das englische Heer von hierher gegen Orleans heranrückte, so hatten die Franzosen mit eigenen Händen die schöne Vorstadt niedergerissen und ein Bollwerk aus Baumstämmen und Erde daselbst aufgerichtet. Doch die Engländer hatten dasselbe bald erobert und begrüßten von hier aus die Stadt Tag und Nacht mit eisernen Kugeln und Steinblöcken. Sieben Monate hindurch hörte man die Musik der Geschütze, so daß mancher davon taub wurde und sich zum stillen Schlafe in das Grab niederlegte.

Als Johanna die Stadt erblickte, war sie mit unaussprechlicher Freude erfüllt, aber das Aufjauchzen derselben blieb nicht ohne die Thräne des Schmerzes. Sie sah nämlich, daß sie von ihren Generälen getäuscht, den unrechten Weg gezogen war. Nach vielen Schwierigkeiten mußte das Heer wieder zurück und den von ihr angegebenen Weg auf dem rechten Ufer der Loire gegen Orleans ziehen, während sie selbst auf vieles Bitten den kürzesten Weg nahm. Gegen Abend ritt sie mit ihrer Begleitung in die getreue Stadt ein. In voller Rüstung saß die Jungfrau auf einem weißen

Ehrenroß. Vor ihr her wurde von einem Pagen das Banner mit dem Bilde des Erlösers und den Engeln mit der Lilie getragen. Ihr zur Linken ritt Graf Dunois, Befehlshaber von Orleans, ebenfalls im reichsten Waffenschmucke, auf stolzgezäumtem Rosse und hinter beiden das stattliche Geleit. Eine unabsehbare Menge von Menschen jedes Alters und Standes drängten sich ihr unter Fackelschein entgegen. Alle wollten die Retterin begrüßen, sie selbst oder ihr Pferd berühren. In der Zuversicht ihrer Glaubensbegeisterung fühlten sie sich schon alle von der Belagerung befreit, denn sie zweifelten nicht an Johannas göttlicher Sendung.

Am folgenden Tage forderte die Jungfrau die Engländer auf, im Namen Gottes Frankreich zu verlassen, aber diese hielten den einen Herold gefangen, den andern schickten sie zurück und ließen ihr sagen: Sie sei eine Ketzerin, eine Kuhmagd, eine Soldatendirne und solle verbrannt werden, wenn sie in ihre Hände fiele. Da Graf Dunois vor Ankunft des Heeres nicht kämpfen wollte, begab er sich nach Blois, um es abzuholen. Dort traf er eine große Versammlung an, welche darüber Rath hielt, ob es nicht besser sei, das Heer gänzlich zu entlassen. Dunois traf noch zur rechten Zeit ein und veranlaßte sie, schleunigst gegen Orleans aufzubrechen. Als Johanna das Herannahen des Heeres vernahm, ging sie ihm entgegen und führte es unter dem Gesange der Geistlichen in die Stadt, ohne daß die Engländer es auch nur zu verhindern suchten.

Kaum hatte sie sich an diesem Tage um die Mittagsstunde mit ihren Leuten, die müde und matt waren, auf kurze Zeit zur Ruhe begeben, als sie plötzlich wieder aufsprang und rief: „Im Namen Gottes, mein Rath will, daß wir die Engländer angreifen. Unsere Leute sind in großer Noth.“ Und sogleich stürmte sie die Treppe hinab, schwang sich aufs Pferd und sprengte mit Blitzesschnelle, die Fahne in der Hand, nach dem Burgunderthore, woher großer Lärm kam. Ihre Leute folgten ihr in aller Eile nach. Wirklich hatten an diesem Morgen mehrere französische Edle, ohne Vorwissen Johannas einen Angriff auf die St. Lupusbastille unternommen. Anfangs hatten sie Vortheile errungeu, dann wurden sie aber mit Verlust zurückgeworfen. Als Johanna erschien, wurde sie mit lauten Freudenrufen begrüßt. Es war das erste Mal, daß sie dem Feinde Auge ins Auge gegenüberstand. Ihres Sieges gewiß, ließ sie vor allem verkünden, daß kein Kriegsmann es wagen solle, irgend etwas aus der Kirche des heil. Lupus, welche mitten

in den feindlichen Schanzen stand, zu entwenden. Dann trat sie mit der Fahne in der Hand an den Rand des Grabens und gab das Zeichen zum Angriff. Nach einem dreistündigen hartnäckigen Kampfe war die Veste genommen und eine große Schaar Feinde gefangen. Die erstürmten Schanzen wurden in Brand gesteckt und der Erde gleich gemacht.

Groß war der Jubel in Orleans über diesen bedeutenden Erfolg. Johanna wurde vom Volke mit unaufhörlichem Zujauchzen begrüßt. Alle Glocken erschallten, ganz Orleans pries in den Kirchen den Herrn mit Lob- und Dankgesängen. Den Engländern verkündete aber diese Feier, daß ihr Glücksstern in Frankreich zur Neige gehe.

Am folgenden Tage, dem Feste Christi Himmelfahrt, war Rasttag. Johanna selbst empfing die heiligen Sakramente und befahl, daß niemand morgen in den Kampf zöge, ohne gebeichtet zu haben; „denn um der Sünden willen", sagte sie, „lasse Gott die Schlachten verloren gehen." Sodann forderte sie die Engländer noch einmal auf, die Belagerung von Orleans aufzuheben, indem sie das Schreiben an einen Pfeil befestigen und in ihr Lager schießen ließ. Da die Feinde wieder mit Lästerungen antworteten, so begann am folgenden Tage der Sturm auf die Veste St. Jean le Blanc. Die Engländer mußten dieselbe aber bald räumen und zogen sich in die weit stärkere Verschanzung bei der Augustinerkirche zurück. Diese anzugreifen, hielten sich die französischen Feldherrn für zu schwach. Allein Johanna, nur von wenigen begleitet, drang vorwärts und pflanzte ihr Banner vor der gefürchteten Veste auf. Da erscholl der Ruf, die Engländer kämen von der Rückseite. Sogleich zogen sich alle zurück, auch Johanna folgte dem Strome. Aber sie konnte diesen Schimpf nicht ertragen und sprengte sofort wieder mit aller Macht gegen den Feind vor. Zum zweiten Male pflanzte sie ihr Banner an der Augustiner-Bastille auf. Es erhob sich ein harter Kampf, und das Bollwerk war gewonnen. Jetzt war noch das Bollwerk Les Tournelles zu erobern. Die Feldherrn wollten Verstärkung vom Könige abwarten, doch Johanna ruhte nicht. Sie gab ihrem Beichtvater den Befehl, am andern Morgen noch früher aufzustehen, wie sonst, weil sie an diesem Tage viel zu thun habe. Auch sagte sie ihre Verwundung vorher. Als sie gegen neun Uhr ans Burgunderthor kam, wollte des Königs Hofmeister, Herr von Gaucourt, sie nicht durchlassen, weil es so im Kriegsrathe beschlossen sei. Aber

Johanna rief ihm zu: „Ihr seid ein elender Mensch, Ihr möget wollen oder nicht, die Kriegsleute werden kommen und siegen.“ Das Thor wurde geöffnet und sie ritt hindurch. Auch das übrige Heer folgte ihr und man beschloß, mit vereinter Macht einen Sturm auf die Brückenveste zu machen. Johanna führte die siegesmuthigen Streiter an den Rand des Schanzgrabens und auf allen Seiten hob der Sturm an. Die Franzosen stiegen mit Todesverachtung die Schanzen hinan, als glaubten sie unsterblich zu sein. Ein Sieg, dieser Sieg noch und Orleans war gerettet. Aber auch die Engländer fochten als Helden. Es war 1 Uhr Mittags geworden. Die Feinde hatten schon mehrere Stürme zurückgeschlagen. Der Muth der Tapfern begann zu wanken, da sprang die Jungfrau selbst in den Graben, ergriff eine Leiter und lehnte sie wieder die Brustwehr. In diesem Augenblicke durchbohrte ein Pfeil ihren Hals. Man trug sie vom Kampfplatze. Alle ergriff Furcht und Trauer. Einige Soldaten erboten sich, die Wunde zu besprechen, aber sie antwortete: „Lieber will ich sterben, als etwas thun, wovon ich weiß, daß es Sünde ist.“ Als sie in Sicherheit war, überwältigte sie einen Augenblick der Schmerz ihrer Wunde; sie weinte, aber ihre Heiligen trösteten sie und bald fühlte sie sich stark genug, den Pfeil mit eigener Hand herauszuziehen. Sogleich begab sie sich wieder auf den Kampfplatz und ermunterte zu neuem Sturme. Um 6 Uhr war wieder große Muthlosigkeit eingetreten. Graf Dunois hatte schon zum Rückzuge blasen lassen. Da sprengte Johanna auf ihn zu: „Im Namen Gottes“, ruft sie, „bald werdet ihr in den Schanzen sein. Ruht ein wenig aus und stärkt euch durch Speise und Trank.“ Nach diesen Worten ritt sie mit einem Edelmanne in einen nahe gelegenen Weinberg. Dort angekommen, stieg sie vom Pferde und kniete nieder zum Gebete. Nach einer halben viertel Stunde kehrte sie auf das Schlachtfeld zurück. Ihr Erscheinen war für Freund und Feind das Zeichen zum Sturme. Die Engländer schrieen laut auf. Gefangene haben später erzählt, es sei ihnen gewesen, als habe die ganze Welt gegen sie gekämpft. Von neuem begann der Kampf und endete mit einer gänzlichen Niederlage der Engländer. Ihr Feldherr Glasdal fand auf dem Rückzuge mit 30 Kriegern den Tod in den Wellen der Loire. Johanna, die früher über seine Schmähreden geweint, weinte nun über sein trauriges Geschick.

Erfüllt war, was Johanna am Morgen gesagt. Die Veste war genommen. Die Siegerin zog mit einer schweren Wunde am Abende in die Stadt ein. Mit überströmendem Dankesjubel, den

ein gerettetes Volk seinem Retter entgegenträgt, wurde sie empfangen. Jeder Mund war ihres Lobes voll. Aber nicht ihre Ehre war es, welche die Heldin suchte, dem Herrn allein die Ehre zu geben war ihre Lust. Auf ihren Wunsch wurden alle Glocken der Stadt geläutet und alle Kirchen geöffnet. Krieger und Bürger knieten vor den Altären im Danke gegen Gott und die Schutzheiligen der Stadt. Priester und Volk sangen wie aus einem Munde: „Dich Gott loben wir." Das Jubellied der Franzosen war ein Grabgesang für die stolzen Engländer.

Spät kam Johanna in ihre Wohnung. Ein Wundarzt legte einen Verband auf die Wunde, welche in 14 Tagen geheilt war. Auch jetzt begnügte sie sich, wie gewöhnlich, mit ein wenig Brod und einer Tasse stark gemischten Weines.

In der Nacht beschlossen die Engländer die Belagerung aufzuheben. Um jedoch nicht als Flüchtlinge abzuziehen, stellten sie ihre Krieger vor der Stadt in Schlachtordnung auf. Bei Sonnenaufgang rückten auch die Franzosen aus der Stadt und stellten sich ihnen kampfgerüstet gegenüber. In ihrer Siegeszuversicht zeigten sie große Lust, einen letzten Schlag gegen ihre Feinde zu führen, aber Johanna verbot es, die Engländer zuerst anzugreifen, denn es war Sonntag. Sie ließ einen Altar herbeibringen und vor den Augen der Feinde die heilige Messe lesen, der sie mit ihren Kriegern beiwohnte. Die Engländer weit entfernt, den Kampf zu suchen, traten vielmehr nach Ablauf einer Stunde den Abmarsch an. Orleans war befreit.

So war die Weissagung vom 4. Mai, die Belagerung von Orleans werde in 5 Tagen aufgehoben, glänzend erfüllt. Gegeben war das Zeichen ihrer göttlichen Sendung, welches vor Orleans zu geben Johanna in Poitiers der Prüfungscommission gelobt hatte. Was während 7 Monaten kein Fürst, kein Held, kein Heer vermocht, das war in 5 Tagen von einem 17jährigen Mädchen vollbracht. Sie hatte gesiegt, nicht durch die Macht der Stärke, sondern in der Macht des Glaubens, durch den Gott selbst in den Schwachen mächtig ist.

IV. Die Krönung des Königs in Rheims.

Johanna nahm nicht Zeit, auf ihren Siegeslorbeeren inmitten eines dankbaren Volkes auszuruhen, sondern wohl wissend, daß nur eine kurze Zeit für ihre Thätigkeit bestimmt sei, begab sie sich am folgenden Tage sofort zum Könige, um ihn zur Krönungsfahrt

einzuladen. Dieser empfing seine Wohlthäterin gar ehrenvoll, konnte sich aber nicht entschließen, ihrem Wunsche Folge zu leisten. Statt den Sieg auszunutzen und die Engländer gänzlich von Frankreichs Boden zu vertreiben, verbrachte er die Zeit mit unnützem Ueberlegen und Berathen. Johanna war untröstlich über dieses Säumen und Schwanken, ließ aber nicht ab mit Bitten und Vorstellungen, bis er zur Krönungsfahrt aufforderte. Zuvor sollten jedoch die Festungen an der Loire genommen werden, in welche sich die Engländer seit dem Tage von Orleans zurückgezogen hatten. So wurde dann zuerst Jargeau belagert. Nachdem die Jungfrau die Engländer wiederum vergebens zur Uebergabe der Stadt aufgefordert hatte, begannen die Geschütze zu spielen und dem Heldenmuthe Johannas ist es zuzuschreiben, daß die Stadt genommen wurde, ehe die Feinde aus Paris Hilfe erhielten. Schon hatte der Kampf 4 Stunden gedauert, da stieg sie an einer Leiter hinan, an der Seite, wo die Engländer den heftigsten Widerstand leisteten. In diesem Augenblicke wurde sie von einem Steine getroffen und stürzte zu Boden. Die Engländer erhoben ein lautes Freudengeschrei; aber sie hatten zu früh gejubelt. Johanna erholte sich bald und rief mit Prophetenstimme: „Freunde! Freunde! hinauf! hinauf! Unser Herrgott hat die Engländer verstoßen, seid guten Muthes." Durch diesen Zuruf angefeuert, stiegen die Franzosen die Mauern hinan und die Festung war genommen. Hierauf kehrte das Heer nach Orleans zurück, wo es mit großem Jubel empfangen und Johanna mit gleicher Begeisterung gefeiert wurde. Ohne auf Verstärkung zu warten, wie das die Feldherrn wünschten, sprach sie am folgenden Tage: „Morgen will ich denen in Meun einen Besuch abstatten. Macht Anstalt, daß die Truppen bereit sind." Zur Stunde war jeder bereit. Man kam nach Meun, machte einen lebhaften Angriff und nahm die Brücke, die stark befestigt war. Damit war man Herr des Ueberganges. Ohne die Stadt selbst zu nehmen, brach man nach Baugency auf. Kaum war aber dieser Ort in den Händen der Franzosen, als die Engländer Verstärkung erhielten. Sofort stellten sie sich in freiem Felde auf, indem sie vor ihrer Linie Reihen von Palisaden mit nach vorn gekehrten Spitzen einrammten, ein Kunstgriff, dem sie schon einen Theil der früheren Siege verdankten. Die französische Reiterei sollte sich darin festrennen. Da sich diese jedoch ruhig verhielt, so verließen sie den Platz und zogen gegen Janville. Johanna ermuthigte nun

die zögernden Franzosen, ihnen schnell und vorsichtig nachzusetzen. Anfangs wußten sie nicht, wo der Feind geblieben war. Da lief ein von ihnen aufgejagter Hirsch auf die Engländer zu. Diese, die Nähe des Feindes nicht ahnend, erhoben ein schallendes Geschrei und verriethen dadurch den Franzosen ihre Stellung. Ehe sie sich verschanzen konnten, waren sie von diesen bei Patay angegriffen. Mit Flammenglut der Siegesbegeisterung stürmte das französische Heer auf die Engländer los und hatte ihnen im Nu eine gänzliche Niederlage beigebracht. Groß war ihr Verlust an Verwundeten und Todten, während die Franzosen nur einen einzigen Edelmann verloren hatten. So froh aber Johanna ihres Sieges auch war, so schmerzlich war ihr der Anblick des ungeheueren Blutbades. Sie that, was sie konnte, um das Leiden oer Feinde zu lindern. Ein Sturm in der Schlacht, ein Bild der Barmherzigkeit nach dem Siege. Als ein Franzose seinen Gefangenen im Aerger auf den Kopf schlug, stieg die Siegerin des Tages vom Pferde, nahm den Sterbenden wie eine barmherzige Schwester in ihre Arme, und als kein Mittel gegen die tödtliche Wunde half, ermahnte sie ihn mit weinenden Augen zur Reue über seine Sünden, tröstete ihn liebevoll, hielt seinen Kopf aufrecht, damit er vor dem Priester sich mit seinem Gott aussöhne und seine Seele rein hinübergehe, dorthin, wo es keine Schlachten und Wunden und Thränen mehr gibt, sondern der ewige Friede wohnt.

Das war die Schlacht bei Patay, welche Johannas Thaten die Krone aufsetzte. Konnte man nun noch zweifeln, daß sie den König nach Rheims führen werde? Sie hatte ja bewiesen, daß sie den Weg zu bahnen, die Festungen zu erstürmen vermochte. Und doch zögerte man noch. Während das Volk wie aus einem Munde der Heldin Hosanna zurief, fehlten auch die Pharisäer nicht, welche der Jungfrau ihre gottgeweihte Bahn zu einem wahren Dornen- und Kreuzwege machten. Der König und seine Räthe hatten keinen Glauben. Sie hatten verlangt, zuerst müßten die Festungen an der Loire erobert werden. Dieses war geschehen und doch verharrte der König in rathloser Unthätigkeit. Da that Johanna einen kühnen Schritt. Sie rückte mit mehreren Hauptleuten und einem Theile des Heeres ins Feld. Wie sie erwartet, so geschah es; zwei Tage später folgte ihr der König nach. Ohne weiteren Kampf und ernsten Widerstand langte der König in der Krönungsstadt an. Am Samstag Abend den 16. Juli 1429 hielt er seinen feierlichen

Einzug in Rheims. Groß war der Jubel und das Gedränge um den König, aber mehr noch, als auf ihm, hafteten die Blicke aller auf der Heldenjungfrau, der allein der König seine jetzige Herrlichkeit verdankte. Am folgenden Tage, dem Festtage der heil. Maria Magdalena, fand die Krönung und Salbung statt, welche der Erzbischof von Rheims vornahm. Es war ein herzerhebendes Schauspiel, alle geistlichen und weltlichen Großen umstanden ihren König, und dicht an seiner Seite hielt sich während der ganzen Handlung die Jungfrau, die Fahne des Erlösers in der Hand. Bei der Salbung wie bei der Krönung rief das Volk sein tausendstimmiges Noël (d. i. Weihnachten, zum Zeichen, daß der Tag ein großer Festtag sei) und beidemal schmetterten die Trompeten dermaßen in das Jubelgeschrei, daß es schien, als müßte das Gewölbe der Kathedrale sich spalten. Als nun damit der Höhepunkt der Feier vorüber war, warf sich die Jungfrau in Gegenwart aller vor dem Könige nieder und sprach unter heißen Thränen: „Edler König, nunmehr ist das Wohlgefallen Gottes vollbracht, der da wollte, daß ich die Belagerung von Orleans aufheben und Euch nach Rheims führen sollte zur Salbung, damit offenbar würde, daß Ihr der wahre König von Frankreich seid." Jeder, der sie so knien sah, war tief bewegt.

Eine besondere Freude für die Jungfrau war die Anwesenheit ihres Vaters und ihres Onkels Laxart. Sie waren nach Rheims gekommen, die Jungfrau, von deren Ruhm und Preis das ganze Land erschallte, in ihrer Herrlichkeit zu sehen; sie fanden aber in ihr das demüthige Mädchen wieder, dessen Freude von Kindheit an das Dienen gewesen war. Da auch zwei ihrer Brüder sich beim Heere befanden, so sah sie sich auf einmal mitten in dem rauschenden Festgepränge in ihren ländlichen Familienkreis versetzt, wodurch ihre Freude über den glücklichen, schönen Tag erhöht wurde.

Somit stehen wir auf dem Höhepunkte eines Thatenlebens, das in den Jahrbüchern der Geschichte nicht seines Gleichen hat. Vier Monate sind verflossen, seitdem die Jungfrau am Königshofe erschien. Was hat sie in dieser Spanne Zeit vollbracht? Daß England nicht gegenwärtig die Doppelkrone von England und Frankreich trägt, und daß Frankreich nicht vielleicht unter einem harten Joche seufzet, wie das unglückliche Irland, hätte es sich gleich diesem geweigert, dem Eroberer das Opfer seines Glaubens zu bringen, das ist die That der Siegerin von Orleans. Vier Monate —

und Frankreich war gerettet, 5 Kampfestage — und kein Feind stand mehr vor den Mauern von Orleans, eine Woche, so waren die Nachbarfestungen der Loire entsetzt und die Engländer bei Patay ihres alten Schlachtenruhmes beraubt; nicht 3 Wochen bedurfte es, um den König 100 Meilen weit durch Feindesland in die Kathedrale von Rheims zu führen. Und dieses hat sie zu Stande gebracht durch eine Begeisterung, die zu Erfolgen fortreißt, durch eine Geschicklichkeit, die dem Neide der Ritter das Zeugniß abnöthigte, daß sie in Sachen der Kriegskunst für drei geübte Feldherren einstehen könne, und durch ein Tugend- und Glaubensleben, welches das ganze Heer umwandelte und mit dem Geiste Christi beseelte. Kein Wunder, wenn das Volk sie heilig sprach, ohne die Probe ihres Todes und die Heiligsprechung der Kirche abzuwarten.

V. Die Unthätigkeit des Königs. Johannas Gefangennehmung.

Wir dürfen die Glanzperiode im Thatenleben unserer Heldin nicht verlassen, ohne eine Streitfrage in Betracht zu ziehen. Ist die Krönung des Königs im Rheims oder die gänzliche Vertreibung der Engländer aus Frankreich der Endpunkt von Johannas Mission? — Wäre die Krönung des Königs der Abschluß, dann hätte Johanna, indem sie sich vom Könige bestimmen ließ zu bleiben, die Grenzen ihres Berufes überschritten; sie hätte Menschen mehr gehorcht als Gott, und ihre späteren Unfälle könnte man als ein Strafgericht Gottes betrachten.

Einige Chronisten berichten, Johanna habe nach der Krönung des Königs zum Grafen Dunois gesagt: „Ich habe nun erfüllt, was mein Herr mir befohlen hatte, Orleans zu befreien und den König krönen zu lassen. Ich wünschte, er ließe mich nun zurückführen zu meinen Eltern". Nach dieser Lesart wünschte sie vom Könige die Erlaubniß der Heimkehr, während sie dieselbe in Wirklichkeit von Gott erbeten hat. Ihre wirkliche Aeußerung lautet nämlich: „Ich wünschte, es gefiele Gott, meinem Schöpfer, daß ich aus diesem Waffengetöse mich zurückziehen und heimkehren könnte zu meinen Eltern". Damit stimmt völlig überein, was sie an die Engländer schrieb: „Ich bin von Gott dem Herrn im Himmel gesandt, um Euch aus ganz Frankreich hinauszutreiben". Und damit stimmt, was sie zu Vaucouleurs, Chinon, Poitiers und im Gefängnisse zu Rouen erklärt und was sie nach den besten Zeugnissen öfters noch wiederholt hat. Ferner hat sie nie ein Zeichen von Reue und

Gewissensbissen gezeigt, was doch der Fall gewesen wäre, wenn sie ihre Befugnisse überschritten hätte. Die Richter haben sie wiederholt gefragt, ob sie immer thue, was ihre Stimmen ihr vorschrieben, und sich alle Mühe gegeben, sie des Ungehorsams gegen ihre Heiligen zu zeihen, um sie als eine gottvergessene Jungfrau hinstellen zu können; aber in den Akten findet sich nichts, was auch nur einen Schatten auf sie werfen könnte. Hätte sie gewünscht, nach der Krönung heimzukehren, der König hätte sie nicht daran gehindert. War nun die Sendung der Jungfrau mit der Krönung des Königs in Rheims noch nicht zu Ende, und entsprach von da an der Erfolg nicht mehr ihren Bemühungen, so war nicht das der Grund, weil die Gnade ihres Auftrages nicht weiter gegangen; die Ursache von allen Unfällen war der König und sein Rath. [1]

Nach der Krönung wünschte Johanna, daß der König seinen Einzug in Paris halte, und ermahnte zum schnellen Aufbruch. Aber der Hof war nicht dafür und ließ sich mit dem Herzog von Burgund in Friedensunterhandlungen ein, in der Meinung, wenn er gewonnen, sei damit auch England besiegt. Johanna war nicht dagegen, mit dem Herzoge zu unterhandeln, aber sie wollte während dieser Zeit nicht unthätig sein und den Feinden keine Zeit geben, sich zu verstärken. Ihren Vorstellungen gelang es denn auch endlich, den König zum Aufbruch nach Paris zu bewegen. Allenthalben öffneten Städte und Burgen freudig ihre Thore und ließen durch Abgeordnete ihre Unterwerfung entbieten. Von drei Seiten her war das Land um Paris herum schon in den Händen des Königs. Aber die Stadt selbst anzugreifen, dazu hatte er keine Neigung, er hoffte sie durch Uebergabe zu erlangen. Nicht ohne Herzeleid gewahrte die Jungfrau, wie man über den kleinen Unterwerfungen die Stadt vergaß, ohne deren Besitz die Dauer aller anderen Erwerbungen nicht gesichert war. Um den König aus dieser falschen Sicherheit zu reißen, machte sie es, wie früher bei der Krönungsfahrt. Sie rief den Herzog von Alençon zu sich und sprach: „Mein werther Herzog, lasset Euere Soldaten und andere Hauptleute sich rüsten; ich will mir Paris etwas näher besehen“. Am 13. August zog sie wirklich mit einem zahlreichen Heere nach St. Denis, einer Vorstadt von Paris. Der König aber folgte nicht, sondern schloß mit der englischen Gesandtschaft

[1] Vgl. die Jungfrau von Orleans von H. Wallon, Münster 1869. S. 120; ferner Stimmen aus Maria-Laach, 35, 158 f.

einen Waffenstillstand bis Weihnachten. Und doch hätte er Paris recht wohl erobern können. Die Jungfrau war in fieberhafter Spannung und Ungeduld. Täglich führte sie zwei bis drei Mal ihre Truppen bald vor das eine, bald vor das andere Thor, in der Absicht, die Stadt in Augenschein zu nehmen. Einen wirklichen Angriff machte sie nicht, dazu gehörte das ganze Heer und der König. Dieser ließ sich endlich zum Aufbruch bewegen. Johanna vergaß allen Unmuth; nur Freude strahlte auf ihrem Heldenantlitz und Siegeshoffnung durchdrang das Heer.

Am Feste Mariä Himmelfahrt begann der Sturm auf Paris. Johanna hat ausdrücklich versichert, daß der Kampf an diesem Tage gegen ihren Willen stattgefunden und daß sie sich lediglich auf Bitten der Feldherren an demselben betheiligt habe. Die Fahne in der Hand, stürzte sie sich mit den Kühnsten in die Gräben und hielt einen lebhaften Angriff aus. Schon waren die Außenwerke gewonnen, da wurde Johanna am Schenkel verwundet. Sie zog sich etwas zurück, feuerte aber die Ihrigen an, stürmend voranzuschreiten. Da aber der Kampf schon seit Mittag gedauert hatte und die Krieger ermüdet waren, so beschlossen sie, ihn abzubrechen. Vergebens widerstrebte die Jungfrau und weigerte sich, den Platz zu verlassen. Wider ihren Willen wurde sie vom Herzoge Gaucourt auf ihr Pferd gehoben und fortgeführt. Es war das erste Mal, daß Johannas Unternehmen fehlschlug. Allein sie hatte die Hoffnung nicht aufgegeben; am andern Tage ließ sie die Trompete zum neuen Angriff blasen. Schon standen sie wieder vor den Mauern von Paris, da kam der Befehl des Königs, sofort nach St. Denis zurückzukehren. Johanna gehorchte mit Schmerz in der Seele. So stand der König selbst seiner Wohlthäterin immer hindernd im Wege, weil er keinen Glauben hatte und sich allzusehr von seinen auf Johannas Ruhm neidischen Räthen leiten ließ. Einige Zeit darauf trat er den Rückzug zur Loire an, um sich hier der Unthätigkeit und dem Wohlleben zu ergeben. Als die Jungfrau sah, daß sie ihn nicht davon abzubringen vermochte, legte sie ihre Rüstung als Opfergabe vor dem Bilde der allers. Jungfrau in der Abtei zu St. Denis nieder — ein stummer Protest gegen das Verhalten des Königs. Aber ihn selbst verließ sie nicht, weil sie ihre Sendung noch nicht beendigt glaubte. Voll Betrübniß begleitete sie ihn auf einem Wege, der so verschieden war von dem, welchen sie ihn früher geführt hatte. Bisher ging es im Triumphzuge vorwärts zur Befreiung des

Vaterlandes, nun rückwärts, von der Hauptstadt weg, in die sie den gekrönten König einführen wollte, und zwar mit solcher Eile, daß der Rückzug mehr einer Flucht glich. Fast alle eroberten Städte und Festungen kamen wieder in die Hände der Engländer. Selbst in der Nähe der königlichen Residenz zu Touraine und Poitou war Gefahr vorhanden. Man beschloß also, der Ungeduld der Jungfrau etwas zu thun zu geben: Sie sollte La Charité, zuvor aber St. Pierre le Moustier nehmen. Letztere Stadt wurde beim ersten Angriffe erobert; die Belagerung von La Charité mußte aufgehoben werden, weil der König die Jungfrau nicht einmal mit den nothwendigsten Kriegsbedürfnissen unterstützte. An den Hof zurückgekehrt, empfing man sie mit Ehren. Man erhob ihre Familie in den Adelstand, welcher auch in weiblicher Linie erblich war, und gab ihr ein Wappen, darin die Lilien Frankreichs, welches sie befreit hatte, und das Schwert. Ihre Brüder nahmen den Namen Dulis (d. i. zwei Lilien) an, sie aber behielt den ihrigen und ihr Banner. Diese Ehren wurden ihr zuerkannt „in Anbetracht ihrer löblichen Dienste, welche sie dem Königreiche geleistet hatte und noch leisten sollte“. Also verzichtete man noch nicht auf diese; aber dieselben möglich zu machen, war man nicht beflissen. Sie blieb im Gefolge des Königs, aber in Unthätigkeit, da dieser den Waffenstillstand bis Ostern verlängert hatte. Als sie in dieser Zeit in Jargeau und Montfauçon verweilte, kam eine Frau zu ihr mit Namen Katharina la Rochelle, die vorgab, Offenbarungen zu haben. Sie behauptete, eine weiße Dame im goldigen Kleide befehle ihr, für das königliche Heer Geld zu sammeln. Johanna forderte sie auf, mit ihr zusammen zu schlafen, um auch die weiße Dame zu sehen. Die Frau that es, aber die Dame erschien nicht. Es war dieses nicht das erste Mal, wo sie zeigte, wie sie über allen Unglauben und Aberglauben erhaben sei.

Gegen Ostern verließ sie den König, um den vielfach bedrängten Städten Hilfe zu bringen. Als sie in der Osterwoche durch Melun kam, verkündigten ihr ihre Heiligen, daß sie noch vor Johannistag in Gefangenschaft gerathen würde. Diesem ihrem Schicksale ging sie mit Fassung entgegen. Begleitet von ihren beiden Brüdern und einer kleinen Schaar von Leuten kam sie nach Compiegne, welches von den Burgundern sehr bedrückt wurde. Es war wieder die schöne Maienzeit, wo die Blumen aufblühen und sich alles des neuen Lebens freut. Aber sie ging diesmal nicht, wie damals vor Orleans, frohen Sinnes der strahlenden Siegeskrone entgegen; die

Dornrosen des Leidens, das waren die Blumen, die ihr dieser Mai bringen sollte.

Mit einem Heere von 2000 Mann griff sie die Feinde vor der Stadt an. Nie, so wird berichtet, focht sie mit solcher Tapferkeit und solchem Heldenmuthe. Aber stark und stärker wurde die Macht der Burgunder. Sie drangen vor und wurden zurückgeworfen. Doch als sie immer mächtiger zum dritten Male vorstürmten, da konnte Johanna die Ihrigen nicht länger halten. Sie wichen gegen die Stadt zurück. Immer größer wurde die Unordnung, immer mächtiger drangen die Feinde auf sie ein. Die Ihrigen stürzten sich in den an der Stadt vorbeifließenden Fluß, theils ergaben sie sich dem Feinde. Nur die Jungfrau, auf schönem Roß, in purpurnem Waffenrock, ihr Banner emporhaltend, schwang noch das blitzende Schwert, das sie einem Feinde abgerungen hatte. Auf sie, die der Schrecken Englands und der Sieg Frankreichs war, drang die ganze Macht der Burgunder ein. Wohl riefen die Sturmglocken von Compiegne, aber es kam keiner, sie zu retten. Die Stunde, welche ihr die Heiligen in Melun verkündet, hatte geschlagen: Johanna war gefangen.

Groß war der Freudenrausch der Sieger, ihr tausendstimmiges Jubelgeschrei erfüllte die Lüfte. Groß war aber auch die Trauer Frankreichs. In vielen Städten ordnete man öffentliche Gebete und Prozessionen für Johannas Befreiung an.

Allen, Freund wie Feind, mußte sich die erschütternde Frage aufdrängen, wer hat dieses Strafgericht Gottes verschuldet? Hat es Johanna herabgezogen oder züchtigt Gott in dem Geschicke der Jungfrau die Sünde Frankreichs, die Sünde des Königs und seiner Räthe? Gersons mahnendes Wort, das er bei der Prüfung Johannas gesprochen, mußte allen wie ein Schwert durch die Seele schneiden: „Hüte sich Frankreich, durch Unglauben, Undank oder sonstige Ungerechtigkeiten Gottes Hilfe zu vereiteln." König Karl hat die Heldenjungfrau, die ihm die Krone gegeben, als eine Ketzerin müssen verurtheilen und verbrennen sehen. Es ist ein Strafgericht über seinen Unglauben; seine Schande ist dieser Tod. Der Jungfrau aber ist Leid und Trübsal zur Verklärung geworden. Gott hat sie gezüchtigt, weil er sie geliebt.

Johanna wurde nach Beaulieu ins Gefängniß gebracht. Hier machte sie sich heimlicher Weise eine Oeffnung zwischen zwei Balken und schlüpfte hindurch, des Willens, die Wächter hinter sich in

den Thurm einzusperren. Sie wurde aber vom Kerkermeister entdeckt und nach dem Schlosse Beaurevoir gebracht, wo Johann von Luxemburg wohnte. Die Gemahlin desselben empfing Johanna mit mitleidsvollem Wohlwollen und bot ihr auch Frauenkleidung an, weil die Männerkleider in den Augen ihrer Feinde ein Hauptverbrechen seien. Allein die Jungfrau erwiderte: Sie würde nicht eher ihre Tracht wechseln, bis sie von Gott dazu die Erlaubniß habe. So freundlich auch die Behandlung war, so drückend lag auf ihrer Brust die Noth von Compiegne, das sich bald ergeben mußte, und wo alle bis zum siebten Jahre niedergemacht werden sollten. Als sie nun noch erfuhr, daß sie von den Burgundern an die Engländer verkauft sei, sprang sie von einem 60 Fuß hohen Thurm in die Tiefe, trotzdem die heilige Katharina es ihr abgerathen hatte. Nicht Selbstmord, nicht Verzweiflung an Gottes Barmherzigkeit trieb sie dazu, sondern sie wollte den Engländern entgehen und Compiegne Hilfe bringen. Der Sprung hatte ihr nicht geschadet, sie lag in Ohnmacht. Die heilige Katharina richtete sie wieder auf von ihrem Kummer und Leid. „Beichte", sagte sie, „Gott wird dir verzeihen und Compiegne retten." Wie sehr sie diesen Ungehorsam bereute, hat sie später selbst vor den Richtern gesagt. Sie bekannte offen, es sei ein schweres Vergehen gewesen. Eine vollendete Heilige war Johanna noch nicht.

VI. Johanna vor den Richtern.

Die Engländer gaben sich alle Mühe, Johanna von den Burgundern in ihre Hände zu bekommen. Sie fürchteten, die Franzosen möchten sie loskaufen. Daher begab sich Peter Cauchon, Bischof von Beauvais, in dessen Diöcese sie gefangen genommen war, mit einem Schreiben von dem Könige von England und der englisch gesinnten Universität Paris in das Lager der Burgunder, und stellte ihnen vor, welcher Schimpf dem Glauben und welcher Schaden dem Königreiche zugefügt würde, wenn Johanna entkäme, ohne Genugthuung für ihre unzähligen Verbrechen geleistet zu haben. Das wirkte. Sie wurde für 10,000 Franken (60,000 nach heutigem Geldwerth) verkauft, wofür selbst Fürsten und Könige ausgeliefert werden mußten. In Le Crotoy wurde sie den Engländern übergeben. Hier, wo sie in die Gewalt ihrer eigentlichen Vaterlandsfeinde gerieth, und ihre Kriegsbahn im höchsten Sinne endete, erschien ihr zum letzten Male der Kriegsengel Michael. So oft ihr seitdem ein Engel

erschien, war es der Friedensengel Gabriel. Von Le Crotoy wurde sie nach Rouen, dem Mittelpunkte der englischen Herrschaft, gebracht. Anfangs hatte man sie in einen eisernen Käfig gesperrt; später begnügte man sich damit, sie an eine Kette zu legen. Fünf Engländer bewachten sie, wovon drei in ihrer Zelle waren, rohe Menschen, die sie mißhandelten.

Das geistliche Gericht wurde dann beauftragt, gegen sie vorzugehen als eine solche, die gottloser Weise wider das göttliche Gesetz Männerkleidung angelegt, Menschenmord, die Waffen in der Hand, verübt und sich gefährlicher Irrlehren und Verbrechen gegen die göttliche Majestät schuldig gemacht habe. Würde sie dieser Verbrechen nicht überführt, so behielt sich England das Recht vor, sie zurückzunehmen. Es lag ihren Feinden alles daran, sie nicht nur körperlich, sondern auch moralisch zu vernichten. Und das konnte nur geschehen, wenn man nachwies, daß sie im Dienste des Teufels stehe. Erschien die rettende Macht, welche den Thron Frankreichs aufgerichtet hatte, als eine Macht der Hölle, so war zugleich die Sache des Königs von Frankreich als eine satanische vor den Augen der ganzen Christenheit an den Pranger gestellt, und die Ehre der französischen Partei auf ewig geschändet. Getilgt wurde somit auch der Schimpf der englischen Waffen; sie waren ja nicht durch ein Weib, sondern durch höllische Macht besiegt. Johannas Verurtheilung war für die Engländer eine Frage der Herrschaft. Daher wurde das Gericht aus Männern zusammengesetzt, welche einerseits entschiedene Anhänger der Engländer waren, anderseits sich aber auch vor ganz Europa eines großen Ansehens erfreuten, damit so ihr Urtheil von größerer Bedeutung sei. An der Spitze desselben stand Peter Cauchon, Bischof von Beauvais, der früher von den Franzosen vertrieben und mit Leib und Seele den Engländern ergeben war.

Während so die Engländer sich alle Mühe gaben, Johanna zu verderben, that Frankreich nichts. Und doch hatte Karl VII. die Mittel in der Hand: Das Gutachten der hervorragendsten theologischen Autoritäten, das Zeugniß der ersten Frauen des Hofes. Er selbst konnte Zeugniß ablegen von dem christlichen, sittlich unbescholtenen Leben, welches sie länger als ein Jahr am Hofe, wie im Felde geführt hatte. Das verlangte seine Würde, das schuldete er der Ehre des Volkes und des Heeres, dem er die Jungfrau als Führerin gegeben hatte. Ganz Frankreich mußte sich wie ein Mann

erheben für die Ehre Johannas. Aber nichts ist geschehen. Hilflos hat der König seine Beschützerin der Willkür ihrer Feinde preisgegeben.

Der Prozeß begann damit, daß man ihr einen schlechten Priester ins Gefängniß schickte, der sich für ihren Landsmann und für einen Gefangenen ausgab. Während dieser sie ausfragte, befanden sich zwei Notare im Nebengemache, welche alles aufschrieben. Wenn je, so ist bei diesem Prozesse der Spruch wahr geworden: „Die Menschen gedachten es übel zu machen, Gott hat es aber gut gemacht." Dieser Prozeß hat zur Verherrlichung ihres Ruhmes, zur Verklärung ihrer ganzen Person bei der Mit- und Nachwelt gedient. Hätte sie in einem Kerker Englands ihre Tage beschlossen, so würde heute das Wort des Dichters auf sie Anwendung finden: „Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, schwankt ihr Charakterbild in der Geschichte". Nun aber weben die Akten der beiden Prozesse einen Heiligenschein um die unschuldig Gemarterte, wie keiner glänzender das Haupt eines Martyrers umstrahlt.

Vom 21. Februar bis 17. März wurde sie in 17 Sitzungen verhört. Wie aus den Aussagen vieler Zeugen hervorgeht, war es kein Gericht, das nach Wahrheit suchte, es war eine Verfolgung, um eine Unschuldige unter dem Scheine des Rechts zu verderben. In den ersten Verhören waren 50 bis 60 Assessoren zugegen, von der siebten Sitzung an wurden die Verhöre nur vor wenigen Zeugen in ihrem Gefängnisse gehalten.

Hatte man sie des Morgens drei bis vier Stunden mit Fragen gequält und wie ein Wild gehetzt, so benützte man, noch nicht zufrieden damit, öfters ihre Antworten zu neuen verfänglichen Fragen, womit man sie dann am Nachmittage zu fangen suchte. Die Anstrengungen waren so groß, daß selbst die Beisitzer über Ermüdung klagten; wie sehr mußte erst die Jungfrau angegriffen sein, die doch auf alles zu antworten hatte. Es folgte Frage auf Frage; oft wurde eine neue Frage an sie gestellt, bevor sie die vorhergehende beantwortet hatte. Mehrmals bat sie: „Aber schöne Herren, macht's einer nach dem andern". Man ging rasch von einem Gegenstande auf den andern, warf die Dinge bunt durcheinander, um ihren Geist zu verwirren und so widersprechende Antworten zu erhaschen. Es war der Wille der Richter, sie nicht aus Zeugenaussagen, sondern durch ihr eigenes Wort zu richten. Die Akten beweisen, daß die Fragen für eine Person ihres Alters, Geschlechtes und Standes viel zu schwierig, spitzfindig und verfänglich waren, durch welche selbst die

gelehrtesten Männer in Verlegenheit gerathen wären. Eine solche schreiende Ungerechtigkeit erregte selbst den Widerwillen der Besseren unter den Beisitzern. Der Notar Wilhelm Manchon erklärte, er würde an der Sache keinen Theil mehr nehmen, wenn man im Fragen nicht besser Ordnung hielte.

Wie hat nun die Jungfrau geantwortet? Wie erscheint ihr Bild in der größten Noth? Noch wie früher? Oder hat Gefängniß und Kummer ihr die Kräfte des Leibes und der Seele gebrochen? Mag auch Kerkerluft und Kerkerleid am Marke ihres Lebens gezehrt haben, ihre Seele ist jetzt noch, was sie vormals gewesen. Es ist noch dieselbe Frische, dieselbe Spannkraft des Geistes, dieselbe eiserne Willensstärke, die wir früher an ihr bewundert haben. Bald spricht sie mit der Einfalt und Unschuld eines Kindes, bald mit der Vorsicht und Ueberlegung der gereiften Erfahrung. Oft hörte man von den besser Gesinnten ihr zurufen: „Johanna, ihr redet gut! Brav Johanna!“ Selbst die Engländer fühlten sich hingerissen und fingen an, von ihrer Feindin groß zu denken: „Wahrlich ein herrliches Weib, wäre sie nur englisch!“ Sie erregte die Bewunderung aller Anwesenden.

Es ist eine wahre Freude zu sehen, wie sie den weisen Herren die heimlichsten Hintergedanken aus der Seele liest und die Fallstricke der verfänglichsten Fragen durchschneidet. So wurde sie gefragt, ob sie wisse, daß sie im Stande der Gnade sei. Antwortete sie mit Ja, so sagte man, sie sei ein Ausbund von Hoffahrt, und den Hochmüthigen widerstehe Gott. Verneinte Johanna die Frage, so hatte sie sich ja selbst für eine Sünderin erklärt. Sie war so in ein Kreuzfeuer genommen. „Wenn ich“, hob sie an, „nicht im Stande der Gnade bin, so möge mich Gott darein versetzen, und bin ich darin, so wolle mich Gott darin bewahren. Ich wäre das unglücklichste Geschöpf von der Welt, wenn ich wüßte, daß ich nicht im Stande der Gnade wäre, und wollte lieber sterben, als von Gott getrennt sein. Wenn ich in der Todsünde wäre, so glaube ich, würden die Heiligen nicht zu mir kommen, und ich wollte, es verstände sie ein jeder so gut, wie ich.“ Erstaunen ergriff die Versammlung, und erst nach einer längeren Pause folgte die Fortsetzung des Verhöres.

Die Richter wollten sie eidlich verpflichten, alles zu sagen, was sie wisse, aber Johanna ging nicht darauf ein. Sie legte den Eid ab, alles sagen zu wollen, was sich auf den Prozeß beziehe. Wenn ihr die Fragen nur aus bloßer Neugierde, insbesondere über

ihre Heiligen gestellt wurden, so verweigerte sie die Antwort. So wurde sie gefragt:

„Haben Eure Heiligen auch Haare?"

Johanna: „Das ist der Mühe nicht werth zu wissen."

Richter: „Sind sie bekleidet?"

Johanna: „Glaubt Ihr, Gott habe nichts, womit er seine Heiligen bekleiden könne!"

Richter: „Sprechen Eure Heiligen englisch?"

Johanna: „Warum sollen sie englisch sprechen da sie nicht auf Seite der Engländer stehen."

Richter: „Wißt Ihr nicht, ob St. Katharina und Margaretha die Engländer hassen?"

Johanna: „Sie lieben, was der Herr liebt, und hassen, was der Herr hasset."

Richter: „Haßt Gott die Engländer?"

Johanna: „Von der Liebe und dem Hasse Gottes gegen die Engländer und wie er in Ansehung ihrer Seelen gesinnt ist, weiß ich nichts. Aber wohl weiß ich, daß sie innerhalb 6 Jahren werden aus Frankreich verjagt sein."

Auf die Frage, ob sie aus dem Gefängnisse entkommen werde, antwortete sie:

„Wahrhaftig, das werde ich Euch noch sagen."

Richter: „Habt Ihr von den Heiligen die Erlaubniß, zu entfliehen?"

Johanna: „Ich habe erst darum gebeten, aber sie noch nicht erhalten."

Richter: „Wie oft hört ihr Eure Stimmen?"

Johanna: „Ich höre sie täglich dreimal und in der letzten Zeit mehr wie früher."

Richter: „Aendern die Stimmen, die Ihr hört, nicht manchmal ihren Rath?"

Johanna: „Ich habe niemals den mindesten Widerspruch in ihren Worten entdeckt. Ja, ich glaube fest, daß diese Stimmen von Gott kommen und auf seinen Befehl."

Ueber ihre Offenbarungen drückte sie sich stets mit der größten Behutsamkeit aus, weil sie nicht ohne Grund befürchtete, daß man ihre Antworten zu den verfänglichsten Fragen benützen würde.

Auf nichts war die Neugierde ihrer Richter so sehr gespannt, als das Geheimniß zu erfahren, welches sie dem Könige zu Chinon geoffenbart hatte. Der König hatte nämlich wegen seiner leichtsinnigen Mutter an seiner ehelichen Geburt und somit an seinem rechtmäßigen Anspruche auf die Krone Frankreichs gezweifelt. Es wußte dieses niemand. Nun hatte Johanna ihm gesagt, daß er der wahre Erbe von Frankreich und der Sohn des Königs sei. Es war natürlich, daß die Jungfrau hierüber strenges Schweigen beobachtete; die Engländer würden sonst ihre Aussagen benützt haben, das ohnehin geringe Ansehn Karls VII. in den Augen der Franzosen vollends

zu vernichten. Besonders drängte man sie mit dem Sprunge aus dem Thurme von Beaurevoir.

„Sprangt Ihr", fragte man, „mit Erlaubniß Eurer Stimmen?"

Johanna: „St. Katharina sagte mir alle Tage, ich sollte nicht springen, Gott würde mir und denen von Compiegne helfen. — Nach dem Sprunge tröstete sie mich wieder und sagte, ich sollte beichten und Gott um Verzeihung bitten."

„Als Ihr spranget, glaubtet Ihr da Euch zu tödten?"

Johanna: „Nein, sondern ich empfahl mich beim Sprunge Gott und glaubte dadurch zu entkommen und zu verhüten, daß ich den Engländern ausgeliefert würde. — Ich beichtete auf den Rath der heiligen Katharina und sie hat mir geoffenbart, daß Gott mir verziehen."

Viele Fragen wurden auch an sie gerichtet in betreff abergläubischer oder zauberischer Künste, womit sie sich selbst schußfest gemacht oder ihren Fahnen und Waffen eine übernatürliche Kraft gegeben habe.

„Welchen Segen ließet Ihr über Euren Degen sprechen?"

Johanna: „Nie sprach ich einen oder ließ ich einen sprechen, ich wüßte auch nicht wie."

„Warum ließet Ihr auf die Fahne die Malerei (den Welterlöser, zu dessen Füßen zwei Engel knieten) setzen?"

Johanna: „Ich habe es Euch schon oft genug gesagt, daß ich nichts gethan habe, als auf Befehl Gottes. Mein Banner führte ich selbst, wenn ich die Feinde angriff, um zu vermeiden, jemanden zu tödten. Ich habe nie jemanden getödtet."

„Sagtet Ihr nicht, die Fähnlein, die man nach dem Muster der Euren gemacht, seien glücklich?"

Johanna: „Ich sagte: stürmt muthig auf die Engländer ein und ich drang selbst ein."

„Warum trug man Euer Banner vor den der anderen Hauptleute in die Kirche von Rheims?"

Johanna: „Es war mit in der Noth, billig war es darum auch bei der Ehre."

Diese und ähnliche Fragen wurden in zahllosen Verhören immer wiederholt, um widersprechende Antworten zu erhaschen. Sie blieb aber zum größten Verdrusse ihrer gehässigen Richter immer bei den nämlichen Aussagen. Endlich wurden ihr sämmtliche Verhöre noch einmal vorgelesen und sie befragt, ob sie dieselben als der Wahrheit gemäß aufgeschrieben anerkenne. Als sie dieselben für richtig erklärte, begann der eigentliche Prozeß. Es wurde nun eine Anklageschrift von 77 Artikeln angefertigt, die angeblich aus ihren Aussagen gezogen waren. Ihre ganze Lebensgeschichte war darin aber in einer so boshaften, verdrehten und verleumderischen Weise dargestellt, daß Johanna einen großen Theil derselben als

ganz unwahr verwarf, bei den andern sich auf ihre Aussagen und auf Gott berief. Man bot ihr einen Beirath an, allein Johanna dankte dafür und sagte: Sie wolle sich nicht vom Rathe Gottes trennen. Sie wußte ja, daß es ihren Feinden damit kein Ernst war; hatte man ihr doch auch früher die Bitte abgeschlagen, den Gerichtshof theils aus englisch, theils aus französisch gesinnten Männern zusammenzusetzen. Ebenso wenig Ernst war es mit der Aufforderung, sie solle sich der Kirche unterwerfen. Als zwei Geistliche sie auf das zu Basel tagende Concil aufmerksam gemacht hatten, rief sie freudig dem Bischof Cauchon entgegen: „Führt mich nach Basel, dort will ich mich gern der Kirche unterwerfen; führt mich nach Rom zum heiligen Vater, ich will alles thun, was er sagt." Cauchon antwortete ihr, Rom sei zu weit, sie solle sich ihren Richtern unterwerfen. Den beiden Geistlichen aber drohte er mit harter Strafe, so daß sie sofort Rouen verließen.

Aus den 77 Artikeln wurde wieder ein Auszug von 12 Sätzen gemacht. Darin war alles mit der berechnetsten Schlauheit darauf angelegt, das Bild der gottbegeisterten Heldin zu der Mißgestalt einer vollendeten Ketzerin zu machen. Niemand erkennt in diesem finstern Gemälde das fromme Landmädchen wieder, das Vater und Mutter verließ, um den Willen Gottes zu erfüllen. Auf Grund dieses Trugwerkes argliftiger Bosheit erfolgte das Gutachten und die Verurtheilung von 85 Gelehrten der Universität Paris und des Domkapitels von Rouen.

Inzwischen trat ein Vorfall ein, der den Engländern auf einmal das so theuer erkaufte Opfer aus den Händen zu entreißen drohte. Die Jungfrau verfiel in eine schwere Krankheit. Man that alles, um sie am Leben zu erhalten, weil sie verbrannt werden sollte. Kaum war sie wieder genesen, da erfolgte das Urtheil der 85 gelehrten Herren, worin sie die Jungfrau als dem Gesetze verfallen erklärten. Man drang nun heftig in sie, sich diesem Urtheile, das für ein Urtheil der Kirche ausgegeben wurde, zu unterwerfen. Sie sollte sich selbst als Betrügerin und Ketzerin bekennen, sie sollte durch Eingeständniß ihrer Schuld und durch Abschwören ihrer Mission den rechtmäßigen König und die nationale Sache brandmarken, bevor sie dem Tode durch Henkershand anheim fiele. Ohne Selbstgericht stand zu befürchten, daß die Stimme des Volkes sie, die Richter, als ungerechte Mörder verurtheilen würde. Johanna wiederholte immer: Sie sei eine gute Christin und wolle

sich gern der Kirche, aber nicht diesen Richtern unterwerfen. Nachdem alle Vorstellungen nichts geholfen, machte man noch einen letzten Versuch.

Als am 24. Mai, Donnerstag nach Pfingsten, die Sonne über Rouen aufging, beleuchtete sie auf dem Kirchhofe von St. Ouen zwei Gerüste. Auf dem einen waren die Richter und viele Assessoren, das andere bestieg Johanna und der Prediger Wilhelm Erard. Zugegen war der Scharfrichter mit einem vierspännigen Wagen, und der Scheiterhaufen stand bereit. Ringsum hatte sich eine große Volksmenge versammelt. Da begann Wilhelm Erard eine Predigt zur Belehrung des Volkes zu halten, worin er aus den zwölf Artikeln alle vorgeblichen Verbrechen Johannas aufzählte. Geduldig hörte sie zu; als er aber auch Schmähungen über den König von Frankreich ausstieß und sagte: Er sei ein Irrgläubiger, ein Abtrünniger, da konnte sie sich nicht mehr länger halten. Laut und unwillig rief sie: „Sprecht von mir und nicht vom König, er ist ein guter Christ." Nach beendigter Predigt reichte ihr Erard ein beschriebenes Papier und forderte sie auf, das darin Enthaltene abzuschwören und es zu unterzeichnen. Dabei versicherte er, sie solle dann auch in ein geistliches Gefängniß kommen. Alle drangen mit Bitten auf sie ein und sagten: „Thut doch Johanna, was man Euch räth." Johanna betheuerte beständig, sie habe ja nichts Böses gethan, glaube alles, was die Kirche glaube, und wolle thun, was der Papst ihr sage. Als man sie dreimal aufgefordert hatte, ihre Vergehungen einzugestehen, begann Peter Cauchon das Verdammungsurtheil vorzulesen. Es war eine furchtbare Stunde. Wer wird sich wundern, daß ein armes Mädchen unterlag. Erschöpft vom Kampfe und wie betäubt von den Stimmen aller Art, die mit Rathen, Drohen und Bitten auf sie eindrangen, vor sich den Richter, der sie verdammte und neben sich den Henker, der schon wartete, fühlte sie sich plötzlich wie von aller Welt verlassen. Sie gab nach und sprach: „Ihr gebt Euch doch viele Mühe, mich zu verführen. Ich will mich der Kirche unterwerfen und den Richtern gehorchen." Man eilte von dieser Erklärung in authentischer Form Akt zu nehmen. Der lange Wortstreit, mehr noch der innere Kampf, hatte Johanna aller Kräfte beraubt. Der Gerichtsdiener Massieu las ihr eine Formel vor von etwa 6 bis 8 Zeilen Länge, wonach sie unter anderm versprach, keine Waffen, keine Manneskleidung und keine langen Haare mehr zu tragen. Sie glaubte diese Erklärung, die ganz unschuldiger

Natur war, unterschrieben zu haben. In Wirklichkeit aber hat sie ein Schriftstück von 46 Zeilen Länge unterschrieben, welches unterschoben war; sie selbst konnte nicht lesen. Hiernach hätte sie alle Vergehen, deren man sie beschuldigte, eingestanden und sie bekannt. Als sie unterzeichnet hatte, las ihr Peter Cauchon das für diesen Fall schon bereit gehaltene Urtheil vor, wonach sie den Rest ihrer Tage im Gefängniß zubringen mußte.

Die vornehmen Engländer waren sehr aufgebracht über diesen Ausgang des Prozesses, denn sie wollten den Tod, nicht die Begnadigung Johannas. Man warf mit Steinen nach dem Bischof und sagte: Der englische König habe sein Geld schlecht verwendet.

Johanna wurde nun wieder in ihren Kerker zu dem wilden Kriegsgesindel zurückgeführt, obgleich man ihr versprochen hatte, sie unter die Aufsicht von Frauen zu stellen. Sie trug in den ersten Tagen Frauenkleidung, legte aber bald die Männertracht wieder an, weil sie sich nicht mehr gegen die Mißhandlungen und Angriffe ihrer Wächter und derer, die zu ihr gelassen wurden, zu schützen wußte. Auch wird berichtet, man habe ihr die Frauenkleider weggenommen und statt derselben ihre frühere Männerkleidung hingelegt. Sie wurde daher eines neuen Rückfalls in die Ketzerei beschuldigt, weil sie wieder Männerkleidung angezogen hätte. Was sie zu ihrer Vertheidigung sagen konnte, wurde nicht gehört. Peter Cauchon, der sie hierüber zur Rede stellte, achtete nicht auf die Klagen, welche sie über die Mißhandlungen und Rohheiten ihrer Wächter führte. Er fragte sogleich nach ihren Erscheinungen, um zu sehen, ob sie noch daran hänge und auch in diesem Punkte rückfällig geworden sei. Wie früher, so hing auch hier wieder Tod und Leben von ihrer Antwort ab. Aber sie hatte ihren früheren Muth wieder erlangt und antwortete mit großer Entschiedenheit: „Ja, die Heiligen sind mir erschienen und haben mir gesagt, ich hätte ein großes Unrecht begangen, zu bekennen, nicht recht gethan zu haben an dem, was ich gethan habe;“ und weiter: „Nur aus Furcht vor dem Feuer habe ich gesagt, was ich gesagt habe, die Wahrheit ist, daß Gott mich gesandt hat.“ Damit war das letzte Verhör beendet. Johanna wurde zum Feuertode verurtheilt. Als der Bruder Martin l'Advenu ihr diese Nachricht brachte, jammerte sie laut auf: „Ach! wie grausam geht man mit mir um, lieber siebenmal enthauptet, als verbrannt!“

VII. Johannas Tod.

Nachdem Johanna den ersten Schmerz über ihre Verurtheilung überwunden hatte, wandte sie sich an den Meister Peter Maurice, dessen wohlwollende Gesinnung sie kannte, mit den Worten: „Ach, Meister Peter, wo werde ich heute Abend sein?“ — „Habt Ihr gute Zuversicht auf den Herrn?“ erwiderte dieser. — „Ja“, sprach sie, „mit Gottes Hilfe werde ich heute noch im Paradiese sein.“

Hierauf empfing sie mit heißer Sehnsucht, mit Demuth und Andacht die heiligen Sterbesakramente. Ein merkwürdiger Widerspruch! Während sie angeblich von der Kirche als eine Ketzerin verstoßen war, läßt man ihr zur selben Zeit die Trost- und Gnadenmittel derselben Kirche spenden.

Endlich nahte der Augenblick, wo sie den Dornenpfad zu betreten hatte, der sie durch Feuersgluthen zum Himmel führen sollte. Sie legte die Manneskleidung ab und zog ein Frauengewand an; auf das Haupt setzte man ihr eine Mütze, worauf die Worte zu lesen waren: „Ketzerin, Abtrünnige, Rückfällige, Götzendienerin.“ So wollte es ein alter Brauch. Darauf verließ sie den Ort ihrer langen Schmerzen auf Nimmerwiedersehen und ging hinab in den Schloßhof, wo das Sterbegeleit ihrer harrte. Alsbald bestieg sie den Wagen, der sie auf den Richtplatz abzuholen bereit stand. Eine Kriegerschaar von 7 bis 800 Mann umgab sie, um die Volksmenge in Ordnung zu halten, welche herbeigeströmt war, nicht blos aus Neugierde, sondern auch aus Mitleid, das sich besonders in der letzten Zeit zu regen begann. Nicht mit eiserner Stirne und mit trockenen Augen ertrug Johanna ihr Leidensgeschick. Wie sie in den Schlachten über fremdes und eigenes Weh reiche Thränen vergossen und damit bekundet hatte, daß sie die Kraft zur That nicht in sich, sondern in Gott gefunden, so zeigte sie auch in diesem letzten und schwersten Kampfe, daß sie ganz ein Weib war und nicht in der Kraft eigener Stärke, sondern im Glaubensgehorsam gegen Gott sich zum Opfer gab. Sie weinte, sie wehklagte, aber fromme Thränen weinte sie, fromme Klagen stieß sie aus.

Auf dem Marktplatze zu Rouen waren drei Gerüste errichtet, zwei für die Richter, Prälaten und Angesehene der Stadt, das dritte für Johanna. Nachdem eine Predigt gehalten war über das Wort der Schrift: „Wenn ein Glied leidet, so leiden die andern ebenfalls“, wurde sie dem Henker übergeben. In diesem Augenblicke, da sie

auf Erden nichts mehr zu hoffen hatte, warf sie sich auf ihre Knie nieder und schickte feurige Gebete zum Himmel. Sie betheuerte laut, daß sie nichts gethan habe ohne Befehl Gottes, und daß der König sie nicht verleitet habe zu dem, was sie gethan. Dann bat sie um ein Kreuz zur Stärkung im letzten Kampfe. Ein barmherziger Engländer machte ihr ein solches aus einem Stocke und reichte es ihr hin. Sie küßte es, befestigte es an ihrer Brust und bat, aus der nächsten Kirche ein Kruzifix zu holen. — Nun stieg sie auf den Scheiterhaufen und wurde oben an einen Pfahl festgebunden. Ihr zur Seite stand der Predigermönch, Bruder Martin l'Advenu. Der Henker zündete das Holz unten an und langsam züngelten die Flammen empor. Als das Feuer ihre Kleider ergriffen hatte, hieß sie ihren Beichtvater hinabgehen und bat ihn das Kreuz recht hoch zu halten, damit sie es sehen könne. Dann betheuerte sie nochmals aus den Gluthen: „Ich bin keine Abtrünnige, keine Ketzerin; meine Stimmen sind von Gott; nicht haben meine Stimmen mich betrogen, auf Befehl Gottes habe ich gethan, was ich gethan habe.“ Und klagend fügte sie hinzu: „Rouen! Rouen! ich fürchte sehr, du mußt für meinen Tod leiden.“

Als endlich Rauch und Feuer sie umhüllte, verlangte sie nach Weihwasser. Sie rief dann zum letzten Male den heiligen Erzengel Michael und die übrigen Heiligen um Beistand an, dankte noch einmal Gott für alles Gute, was er ihr erwiesen, und als sie nun sterbend das Haupt senkte, da war das letzte Wort, welches sie mit lauter Stimme aus dem Scheiterhaufen zum Himmel rief: „Jesus! Jesus! Jesus!“

Dieser Name der ewigen Liebe, mit dem sie sterbend der Welt Abschied sagte und den Himmel begrüßte, drang selbst in die härtesten Herzen. Alle weinten; es weinte das Volk, Engländer wie Franzosen, es weinten die Geistlichen, Richter wie Nichtrichter, der Cardinal von Winchester weinte, sogar Peter Cauchon vergoß Thränen. Sie werden ihn einst verklagen. —

Das war der schönste und größte Sieg, den Johanna die Jungfrau errungen hat. Es war ein Sieg, herrlicher als jener, wo sie von den kühnsten Rittern gefolgt, unter dem Klange der Trompeten und dem Jubelruf des Volkes ihr siegreiches Banner auf dem felsenfesten Bollwerke des befreiten Orleans aufpflanzte und als die Siegerin des Tages und die Retterin von Frankreich begrüßt wurde. Damals floß das Blut ihrer besiegten Feinde,

jetzt flossen die Thränen der Siegreichen über ihr besiegtes, verurtheiltes Opfer.

Die Engländer hatten ihren Zweck erreicht. Jeanne d'Arc war nicht mehr. Sobald sie den letzen Athemzug gethan, befahl man dem Henker, die Flammen zu beseitigen, damit man ihren Leichnam sehe. Sie fürchteten, man möge sie für einen Geist halten, der ihnen entronnen sei. — In der That, jedermann sprach sie heilig, nicht nur ihre Freunde, sondern auch ihre Feinde, selbst die allerwüthendsten. Der Henker fürchtete verdammt zu sein, weil er eine Heilige verbrannt habe. Der Sekretär des englischen Königs erklärte laut: „Wir sind alle verloren, denn eine Heilige ist verbrannt, deren Seele in der Hand Gottes ist." Man wies mit Fingern auf die Theilnehmer des Prozesses, der Abscheu des Volkes verfolgte sie bis übers Grab. Man rief Gottes Gericht wider sie an und freute sich, wenn man hörte, daß einer eines schmählichen Todes gestorben. Der Bischof Peter Cauchon starb vom Schlage getroffen unter der Hand seines Barbiers, ein anderer wurde vom Aussatze befallen, ein dritter fand seinen Tod in einer Kloake. Die Engländer verloren ihre ganze Macht in Frankreich und König Karl VII. trug fortan unbestritten die Krone seiner Väter.

Johanna aber lebte fort im Andenken des Volkes, so daß unter denen, welche nicht mit Augen sie sterben gesehen, selbst Zweifel an ihrem Tode entstand. So war es denn auch möglich, daß eine Frau sich lange Zeit für Johanna ausgeben konnte und überall mit Ehren empfangen wurde. Die Universität Paris entdeckte endlich den Betrug und ließ sie festnehmen. Der wahren Jungfrau indessen ward bald Gerechtigkeit zu Theil und ihr Andenken im Glanze der Wahrheit wieder hergestellt. Auf Veranlassung des Königs wurden Zeugenverhöre über den Prozeß der Jungfrau angestellt und die Akten derselben rechtskundigen Männern zur Begutachtung vorgelegt. Darauf wandte sich die Mutter (der Vater war schon gestorben) an den Papst und bat um Recht für das schwere Unrecht, das ihrer Familie geschehen sei. Sofort erließ Papst Calixtus III. ein Breve, worin er den berühmten Erzbischof von Rheims Johann Juvenal des Ursins, die Bischöfe von Paris und den Glaubensinquisitor Johann Brehal beauftragte, den Prozeß der Jungfrau zu untersuchen, beide Parteien darüber zu vernehmen und dann nach Recht und Gerechtigkeit das Urtheil zu sprechen.

In Rouen, Domremy und Orleans wurden Zeugen sowohl über ihr Leben, als auch über den Prozeß und ihren Tod vernommen. Diese Verhöre, wobei Frankreichs edelste Fürsten und Ritter, wie die armen Leute aus Domremy, ihre Freunde und Feinde, vor Gericht erschienen, um der Wahrheit Zeugniß zu geben, sind jetzt noch erhalten und vor einigen Jahren nach Rom geschickt worden. Auf Grund dieser Zeugnisse wurde nachgewiesen, daß die Richter Johanna ganz unrechtmäßig vor ihr Gericht gezogen, daß sie bei dem Prozesse nach Gutdünken verfälscht, unterschoben und unterdrückt hätten. Durch Richterspruch wurde sie dann wegen aller ihr gemachten Vorwürfe gerechtfertigt, der Prozeß für null und nichtig erklärt und verordnet, daß dieses Urtheil feierlich verkündigt und auf dem Richtplatze ein Kreuz zum ewigen Gedächtnisse errichtet werde.

So steht nun das Kreuz, vor dem sie als Kind gebetet, das sie im Kampfe vorausgetragen, auf das sie im Tode geschaut, auf ihrer Richtstätte als ein versöhnendes Zeichen der Gerechtigkeit. Vier Jahrhunderte sind seitdem verflossen und viele Geschlechter dahingegangen, aber immer noch lebt die Jungfrau und ihre Thaten in dankbarer Erinnerung. Mancher Blumenkranz ist darum an ihrem Kreuze aufgehängt und manche Ehre ihrem Andenken in der Heimath und in der Fremde erwiesen worden. In Rouen und Orleans und in anderen Städten sind ihr Denkmäler errichtet und jährlich wiederkehrende Feierlichkeiten zu ihrem Gedächtnisse veranstaltet worden. [1]

VIII. Die Jungfrau von Orleans in der Dichtung.

Eine Lebensgeschichte, so rührend durch ihre Einfalt und so erschütternd durch ihre Größe, mußte in mancher Brust den Gesang erwecken. Schiller erkannte den Reichthum und die Größe dieses Stoffes, er erklärte ihn als einzig in seiner Art und beneidenswerth für den Dichter und so durch und durch poetisch, wie er nicht besser hätte erfunden werden können. Doch nicht alle Dichter haben diesen Gegenstand würdig behandelt.

Der Verfasser des ersten Theiles der englischen Trilogie Heinrich VI., den man fälschlich dem Shakespeare zugeschrieben hat, [2] läßt die Jungfrau auftreten, aber sie eine untergeordnete

[1] Ueber den am Apostol. Stuhle eingeleiteten Beatificationsproceß vgl. Lagrange, Vie de Mgr. Dupanloup vol. III.

[2] Vgl. Dr. Raich, Shakespeares Stellung zur kathol. Kirche S. 74 f.

Rolle spielen. An die Geschichte hat er sich ganz und gar nicht gebunden; der Charakter der Jungfrau ist mißhandelt und erscheint so, wie sich etwa die englischen Soldaten vor Orleans dieselbe dachten und wie sie die Jungfrau einst beschimpft haben.

Viel größere Schmach hat ihr einer ihrer Landsleute, Voltaire, angethan. Er hat die Heldin, welche sein Vaterland gerettet und dafür gestorben ist, nicht allein dem Hohne und Gespött des Pöbels preisgegeben, sondern er machte aus ihr eine feile Dirne, umgeben von schamlosen Lüsten, zur Verspottung des Heiligsten und zur schändlichsten Verführung. Nach allgemeinem Urtheile ist das Poëme heroïco-comique der Pucelle von Voltaire eines der niederträchtigsten Bücher, die je geschrieben worden sind. Selbst seine Freunde gestehen, daß es ein Schandfleck in seiner Geschichte sei.

Die Dichtung, welche unter vielen andern das größte Ansehen sich errang und deren unvergänglichen Werth ihr eigener Dichter also voraussagte: „Mit einer Glorie hat sie sich umgeben, dich schuf das Herz, du wirst unsterblich leben“, ist die Jungfrau von Orleans von Schiller.[1]

Dem Dichter schien das Leben der Jungfrau so reich und poetisch, daß, hätte es ihm nicht an Zeit gemangelt, er außer dem wirklich vollendeten Drama noch zwei andere, nach einem ganz verschiedenen Plane, würde verfaßt haben. Bei dem vorliegenden Werke wollte er sich anfangs strenge an die Geschichte halten, später ging er aber davon ab und stellte statt der wirklichen Gestalten der Geschichte die Gebilde seiner Phantasie dar. Hat aber dadurch seine Jungfrau an wahrer Größe gewonnen? Erscheint sie kühner, zarter und reiner in der Geschichte oder in der Dichtung? Wir wollen vergleichen.

Johanna tritt bei Schiller als die Tochter eines reichen Landmanns auf, der unter seine Kinder Aecker und Herden vertheilt. Johanna war aber die Tochter eines armen Landmanns, die Tochter der Armuth sollte Frankreich retten. — Das Bild ihrer frommen, mildthätigen Armuth wäre anmuthiger gewesen.

Schillers Johanna erscheint ihrem mistrauischen Vater als ein gespensterhaftes, unheimliches Wesen, das fern von den glücklichen Menschen unter dem Zauberbaume sinnt. — Von dieser Be-

[1] Vgl. Die Jungfrau von Orleans von G. Görres, Regensburg 1834. S. 403 ff.

schuldigung der Zauberei, die später bei der Katastrophe verstärkt wiederkehrt, weiß die Geschichte nichts.

Ihren Helm erhält sie bei Schiller auf etwas zauberhafte Weise durch ein Zigeunerweib und daheim erschlägt sie bei der Herde einen Tigerwolf. Nach der Geschichte hätte Schiller den schönen Gegensatz schildern können zwischen dem stillen, freundlichen, frommen Kinde, das jedem half und gab und von allen geliebt ward; und der von Gott gesandten Heldin, die aber stets unter dem Helme ein mildes Herz bewahrte und sagte: „Zum Troste der Armen bin ich gesandt“. Diese Milde des Hirtenmädchens hervorhebend, läßt die Volkssage sie in ihrer Heimath nicht den Tigerwolf erschlagen, sondern die Vögel ihr das Brod aus dem Schoße picken. Und die Jungfrau selbst sagte, daß sie in ihrer Kindheit keinen Theil an den kleinen Kriegen genommen, welche die Jugend der beiden benachbarten Dörfer führte. Der Heldengeist erwachte in ihr erst auf den Ruf Gottes.

Ihr Auftrag war, Frankreich von dem Untergang zu befreien, nicht die Engländer zu vertilgen; darum bietet sie auch bei dem ersten Auftritte den Palmzweig des Friedens dar. Und selbst da, als sie das Schwert ziehen muß, ist mit dem kühnsten Heldenmuthe die höchste Milde gepaart, die kein Blut vergießen will. Dagegen erscheint sie bei Schiller als ein kaltes willenloses Werkzeug in höherer Hand, dem jedes Erbarmen untersagt ist. Dieser Geist spricht sich am grellsten da aus, wo Montgommery um sein Leben fleht und sie kalt erwidert:

> Wenn dich das Unglück in des Krokodils Gewalt
> Gegeben oder des gefleckten Tigers Klauen,
> Wenn du der Löwenmutter junge Brut geraubt,
> Du könntest Mitleid finden und Barmherzigkeit;
> Doch tödtlich ist's der Jungfrau zu begegnen.

Das steht im schreiendsten Widerspruche [illegible]
klärung vor ihren Richtern: „Ich habe [illegible]
Schiller hat aus seiner Jungfr[illegible]
macht; seine Himmels[illegible]

Bei ihr[illegible]
läßt [illegible]



denke nur an ihre lange Prüfung in Poitiers und an die fortwährende Zaghaftigkeit des Hofes.

Wie die Scene mit Montgommery, so ist auch die mit dem Herzog von Burgund, den sie zum Frieden überredet, nicht der Geschichte, sondern der Phantasie des Dichters entlehnt. Ebenso ist das Auftreten der Agnes Sorel nichts als Erfindung.

Von dem vierten Akte an oder seit der Erscheinung des räthselhaften schwarzen Ritters ist bei Schiller alles Dichtung. Es ist der Kampf irdischer Liebe mit ihrem himmlischen Berufe, den der Dichter darstellt. Ihr ganzes Verhältniß zu Lionel ist reine Erfindung von der die Geschichte nichts weiß. Es ist entschieden zu tadeln, daß Schiller seiner Heldin die Schwäche irdischer Liebe andichtet. Die einfache Geschichte ihres Lebens und Todes ist schöner und rührender und enthält mehr wahre Poesie, als Schillers glänzender Theaterschmuck.

Der Dichter scheint selbst in mancher Beziehung die Schwächen seiner Ausführung gefühlt zu haben, denn er schreibt in seinen Briefen: wären jene anderen Pläne, die er mit der Bearbeitung ihrer Geschichte vorhatte, zur Ausführung gekommen, dann würde er die ruchlosen Sitten, die gedankenlose Ausgelassenheit am üppigen Hofe des Dauphins mit den Angriffen der Engländer und der Entschlossenheit des begeisterten Mädchens ganz anders contrastirt haben, als jetzt, wo er den Dauphin nur schwächlich und in dieser Schwächlichkeit liebenswürdig hätte schildern müssen, und dann würde auch Johanna in Rouen verbrannt worden sein.

Nicht also wie Schiller uns die Jungfrau und ihr Leben gezeichnet, sondern wie sie vor der Welt wandelte, wie 112 eidliche Zeugen sie gesehen, so steht das Bild Johannas vor uns, in ihrer Heimath unter den Landleuten das Bild eines freundlichen, gehorsamen und stillen Kindes; in den Schlachten und unter den Rittern das Bild des kühnsten Heldenmuthes, der barmherzigsten Milde und der strengsten Züchtigkeit; in dem Glanze ihrer Siege, an dem Tage zu Rheims, vor dem Könige und den Großen ein Bild der tiefsten Demuth; im Gefängnisse und auf dem Scheiterhaufen ein Bild der Geduld, der Vergebung, der Liebe und der unerschütterlichen Treue zu ihrem Könige; allenthalben aber, in jedem Wechsel und Wandel des irdischen Lebens, das Bild einer reinen, einzig zu Gott gerichteten und ihm allein geweihten Seele.

Bedeutung der Philosophie in der Gegenwart.

Von

Nicolaus Kaufmann,
Canonicus und Prof. der Philosophie.

Ein Blick auf die Kulturgeschichte der Menschheit offenbart uns mit Evidenz die Thatsache, daß, wenn ein Volk eine gewisse geistige Reife erlangt hat, die Erforschung philosophischer Wahrheiten in den Vordergrund der geistigen Bewegung tritt. In Zeiten, in welchen Wissenschaften und Künste zu hoher Blüthe gediehen waren, wurde auch der Philosophie eine große Bedeutung beigemessen, nahm dieselbe eine hervorragende Stelle ein in den höheren Bildungsanstalten. Bei den Griechen, um von den orientalischen Völkern zu schweigen, hatte die Bildung einen großen Aufschwung genommen. Zu welch' hoher Blüthe gedieh nun bei ihnen die Philosophie in den Systemen eines Socrates, Plato und Aristoteles! Wie sehr wurde dieselbe von den Denkern dieses so ideal veranlagten Volkes geschätzt! — Wenden wir unsern Blick auf die christliche Zeit und zwar zunächst die patristische Periode, so genügt es, den Namen des heiligen Augustinus zu nennen, um deutlich erkennen zu lassen, daß die hervorragendste Entwickelung christlicher Bildung zugleich die höchste Blüthe und Werthschätzung der Philosophie bedeute. Freilich erkannten die christlichen Denker wohl, daß außer der natürlichen Ordnung noch eine höhere, die übernatürliche, existirt, daß über der menschlichen Vernunfterkenntniß die christliche Offenbarung Gottes steht. Aber auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntniß räumten sie der Philosophie die höchste Stelle ein. — Die reichen Bildungsschätze der ersten christlichen Jahrhunderte wurden später dem Mittelalter überliefert, welches dieselben pietätvoll

bewahrte. Im 12. Jahrhundert entstanden unter den Auspicien der Kirche jene großartigen Bildungsanstalten, die Universitäten, an welchen die Philosophie nächst der Theologie die erste Stelle einnahm. Wie Hervorragendes wurde im 13. Jahrhundert, in welchem zugleich auch die christliche Kunst zu hoher Blüthe gelangte, auf dem Gebiete jener Wissenschaft geleistet von Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura u. a.! Betrachten wir die Entwickelung der Neuzeit, so ist es wiederum Thatsache, daß die Philosophie an den höheren Bildungsanstalten die ihr gebührende Stellung einnahm und von den größten Denkern hoch geschätzt wurde, so z. B. in Deutschland von einem seiner größten Gelehrten, von Leibniz. — In der Gegenwart bietet sich leider ein anderes Bild dar. In manchen humanistischen Vorbereitungsanstalten wird entweder gar keine Philosophie, oder nur ein kleiner Theil derselben, z. B. Logik gelehrt. An den Universitäten nimmt die Philosophie nicht mehr eine hervorragende Stelle ein, sie wird an manchen nur als Nebensache behandelt. Wer die Vorlesungsverzeichnisse der Universitäten durchgeht, findet allerdings den Namen „Philosophische Fakultät", aber die Philosophie selbst ist auf ein Minimum beschränkt, schon in der Stundenzahl. Neben Logik wird hauptsächlich Geschichte der Philosophie und wieder Geschichte der Philosophie vorgetragen; die Metaphysik dagegen, diese Philosophie im eminentesten Sinne des Wortes, ist an vielen Universitäten gar nicht mehr vertreten. Man gewinnt den Eindruck, daß die Philosophie vielfach mit der Geschichte dieser Wissenschaft geradezu identificirt wird. Mancher Professor lehrt, was z. B. Plato oder Kant über philosophische Probleme gedacht haben, aber was er selbst für das Richtige hält, was wirklich Wahrheit ist, wird nicht vorgetragen. In diesem Vorgehen zeigt sich eine verhüllte Skepsis. Und in der That, wer in der Gegenwart die Gelehrtenwelt und das gebildete Publikum näher betrachtet, wird bei vielen eine gewisse skeptische Geringschätzung der Philosophie wahrnehmen.

Welches sind wohl die Ursachen dieser betrübenden Erscheinung? Zunächst ist hervorzuheben, daß in neuester Zeit die großartigen Fortschritte in den empirischen Wissenschaften, insbesondere in den Naturwissenschaften, die Aufmerksamkeit des gebildeten Publikums mehr auf die Detailforschungen als auf philosophische Abstractionen hingelenkt haben. Die Resultate der empirischen Forschungen wurden im reichen Maße verwendet für praktische Zwecke, für die

Industrie, für den Verkehr 2c. Unter dem Eindruck dieser Erfolge schreibt nun ein großer Theil der Zeitgenossen nur dem Werth zu, was einen greifbaren praktischen Nutzen hat. Der in unserer Zeit herrschende Realismus resp. Utilitarismus ist ein Grund der Erkaltung des Interesses für die Philosophie. — Aber die Gründe liegen noch tiefer. Gewisse, später zu nennende falsche Richtungen der neueren Philosophie selbst, die konsequent zum Skepticismus führten, tragen die Hauptschuld daran, daß die Philosophie allmälig in Mißkredit gekommen ist, daß die moderne Welt so skeptisch apathisch dieser Wissenschaft gegenüber sich verhält. Wir möchten nun durch unsere Abhandlung ein Scherflein beitragen, um den Werth der Philosophie in den Augen des gebildeten Publikums zu heben. Wir haben uns damit eine gewiß sehr zeitgemäße, für diese Broschüren passende Aufgabe gestellt. Da dieselben nicht speciell für philosophisch Gebildete, sondern für weitere Kreise bestimmt sind, ist es wohl gerechtfertigt, im ersten Theil zunächst über Begriff und Aufgabe der Philosophie zu sprechen. Im zweiten Theil werden wir sodann nachweisen, welch' hohe Bedeutung dieser Wissenschaft sowohl an sich als für die übrigen Wissenschaften, ferner in Beziehung auf Kunst und Veredlung des menschlichen Charakters zukommt. Dabei werden wir aber zugleich hervorheben, daß wir diese hohe Bedeutung in der Gegenwart nicht jeder beliebigen Philosophie beilegen können, sondern nur jener, welche an die wahren Principien eines Plato und Aristoteles, ferner des hl. Thomas von Aquin sich anlehnt, in Uebereinstimmung steht mit den erhabenen Wahrheiten des Christenthums und in Verwerthung der gesicherten Resultate der neueren empirischen Forschungen sich organisch weiterbildet.

I. Begriff und Aufgabe der Philosophie.

Seiner etymologischen Bedeutung nach bezeichnet das Wort Philosophie „Streben nach Weisheit, Liebe zur Weisheit". Weise wurden im Alterthum Diejenigen genannt, welche sich durch Erkenntniß der Wahrheit und ein derselben entsprechendes Handeln auszeichneten. Nach einer alten Ueberlieferung soll zuerst Pythagoras an die Stelle der Ausdrücke „Weise" *(σοφός)* und „Weisheit" *(σοφία)* die Bezeichnungen „Freund der Weisheit" *(φιλόσοφος)* und „Streben nach Weisheit" *(φιλοσοφία)* gesetzt haben. Als Grund wird angegeben,

Pythagoras habe nicht Weise genannt werden wollen, weil blos Gott wahrhaft weise sei, sondern nur Freund der Weisheit; denn der Mensch sei immer nur im Streben nach derselben begriffen, ohne sie je vollkommen zu besitzen. — Gehen wir nun zur sachlichen Definition über: Die Philosophie ist die durch das natürliche Licht der Vernunft vermittelte Erkenntniß der Dinge aus ihren letzten und höchsten Ursachen. Diese sind: Das innere Wesen, die letzte wirkende Ursache und der höchste Zweck.[1] Diese Begriffsbestimmung hängt mit der etymologischen Ableitung des Wortes innig zusammen. Aristoteles bestimmt den Begriff Weisheit (Met. I, 1) folgender Maßen: „Die Weisheit bezieht sich auf die ersten Ursachen und Gründe". Der hl. Thomas von Aquin schließt sich dieser Auffassung an, indem er (S. Theol. I. q. 1 a. 6) bemerkt: „Da es Sache des Weisen ist zu urtheilen und zu ordnen, das Urtheil aber über niedere Dinge aus einer höheren Ursache gewonnen wird, so wird jener auf einem Gebiete der Weise genannt, welcher die höchste Ursache jenes Gebietes betrachtet; ferner also, wer schlechthin die höchste Ursache des ganzen Universums betrachtet, welche Gott ist, wird der Weiseste genannt, weßhalb die Weisheit auch als Erkenntniß des Göttlichen bezeichnet wird, wie aus Augustinus (de Trinitate) erhellt". Nach dieser Begriffsentwicklung kommt also das Prädikat „Weisheit" im eminentesten Sinne jener Wissenschaft zu, welche sich mit der letzten und höchsten Ursache der Dinge befaßt und diese ist nach der oben aufgestellten Definition, die Philosophie. Damit ist denn auch dargethan, daß die von uns festgehaltene sachliche Definition mit der etymologischen Bedeutung des Wortes übereinstimmt.

Wir fügen noch Folgendes bei. Die Philosophie wurde bezeichnet als die durch das natürliche Licht der Vernunft vermittelte Erkenntniß. In diesen Worten ist das Erkenntnißprincip der Philosophie enthalten. Dadurch unterscheidet sich diese Wissenschaft wesentlich von einer anderen, welche sich gleichfalls mit dem innern Wesen, dem letzten Grunde und Endziel der Dinge befaßt, nämlich von der

---

[1] Nach aristotelischer Terminologie: Das innere Wesen als die causa formalis bei geistigen, als causa materialis und formalis bei körperlichen Substanzen, ferner die causa efficiens ultima und causa finalis altissima. Die oben angeführte Definition stimmt überein mit derjenigen einer Reihe der hervorragendsten Vertreter der Philosophie in der Neuzeit: Zigliara, Liberatore, Sanseverino, Gonzalez Stöckl, Hagemann &c.

positiven Theologie. Diese erkennt jene Wahrheiten in erster Linie im Lichte der übernatürlichen Offenbarung resp. des Glaubens. Wenn die Theologie z. B. das Dasein Gottes beweist, so schöpft sie die Beweise in erster Linie aus den Erkenntnißquellen der übernatürlichen Offenbarung, aus der hl. Schrift, Tradition, den Aussprüchen der kirchlichen Lehrautorität. Die Philosophie dagegen beruft sich nicht auf diese Quellen, sondern ausgehend von der Betrachtung der natürlichen Ordnung der Dinge schließt sie durch die Vernunft auf die höchste Ursache derselben, auf Gott zurück. — Das Gesagte beweist zugleich, daß die Philosophie einen streng wissenschaftlichen Charakter hat. Die Wissenschaft ist ja die Erkenntniß eines Dinges aus seinen Gründen (cognitio rei per suas causas sive rationes). Nun erkennt die Philosophie ihr Gebiet aus seinen Principien; sie ist folglich eine Wissenschaft.

Die Gesammtaufgabe der Philosophie, die letzten Ursachen zu erkennen, zerfällt in eine Reihe von Einzelaufgaben und daraus ergeben sich verschiedene Zweige der Philosophie, verschiedene Theile des philosophischen Systems. Zunächst müssen gewisse Vorfragen gelöst sein und andererseits müssen nach Erfüllung der Hauptaufgabe gewisse Anwendungen im Einzelnen gemacht werden. Bevor die Philosophie an die Lösung der höchsten Probleme tritt, untersucht sie in der Logik (Denklehre) das menschliche Denken selbst. Sie betrachtet zunächst die obersten, unmittelbar evidenten Denkgesetze (das Gesetz der Identität, des Widerspruches, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes) und leitet daraus die Regeln ab, welche für die einzelnen Denkformen: Begriff, Urtheil und Schluß gelten. Die Logik ist mithin die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens und von der dadurch bedingten Richtigkeit der Gedankenformen. Das Hauptwerk, in welchem diese Wissenschaft in vollkommener, unübertrefflicher Weise begründet wurde, ist das Organon des Aristoteles. — Zur vollen Wahrheit eines Denkaktes gehört aber nicht nur die formale Richtigkeit d. h. die Uebereinstimmung mit den Denkgesetzen, sondern auch die Uebereinstimmung mit dem Objecte, die materielle Wahrheit. Während die Logik nur erstere betrachtet, beschäftigt sich die Noetik oder Erkenntnißlehre mit der letzteren. Diese bestimmt zunächst den Begriff „Wahrheit“, eröffnet dann die Wege, auf welchen unser Erkennen mit der objectiven Wirklichkeit in Beziehung treten und so zur Wahrheit gelangen kann. Die Erkenntnißlehre zeigt genau, daß

und inwiefern diese Erkenntnißquellen, nämlich der innere Sinn, die äußeren Sinne, die Vernunft und die Autorität, uns Wahrheit und Gewißheit vermitteln und wie der Irrthum, ferner der Zweifel überwunden werden kann. Schließlich stellt sie die Grenzen unserer Erkenntniß fest. Sie ist also die Lehre von der Wahrheit, der Gewißheit und den Grenzen unseres Erkennens. Die Noetik zeigt unter Anderem auch, daß und wie die Philosophie die Frage nach dem inneren Wesen der letzten Ursache und dem höchsten Zweck zu lösen vermag. Erst nach Erledigung dieser wichtigen Vorfrage kann die Philosophie in der Metaphysik (Lehre vom Uebersinnlichen) zur Erfüllung ihrer Hauptaufgabe übergehen. In einem allgemeinen Theil handelt dieselbe zunächst über die Grundbegriffe in allen Wissenschaften, ohne deren klares Verständniß eine wissenschaftliche Erörterung überhaupt nicht möglich ist, z. B. über die Begriffe: Sein, Wahr, Gut, Vollkommen, Schön, Wesen, Substanz, Person, Accidenz 2c. Sie weist insbesondere nach, daß jene früher genannten Denkgesetze zugleich auch Gesetze des Seins sind. Da dieser allgemeine Theil hauptsächlich die Lehre vom Sein behandelt, so wird er auch Ontologie genannt.[1] Nach diesen allgemeinen Erörterungen löst dann die specielle Metaphysik in drei Disciplinen: Kosmologie (Lehre vom Kosmos), Anthropologie (Lehre vom Menschen) und Theodicee oder natürliche Theologie, die Kardinalpunkte der Philosophie. In der ersten wird das Wesen der anorganischen und organischen Körper erforscht, ferner die Frage nach dem Ursprung der lebenden Wesen und nach der Entstehung ihrer Formenmannigfaltigkeit erörtert. Die Anthropologie betrachtet das Wesen des Menschen, besonders der Seele, weist den Zusammenhang zwischen Seele und Körper nach und beantwortet sodann die Fragen nach dem Ursprung und der Fortdauer der menschlichen Seele. Endlich findet die Metaphysik ihren höchsten Abschluß in der natürlichen Theologie durch die Lehre von der letzten Ursache und dem höchsten Zweck der Welt.[2]

---

[1] Das grundlegende Werk ist die Metaphysik des Aristoteles. Der Name stammt aber nicht von ihm, sondern von einem späteren Sammler der aristotelischen Schriften, Andronicus von Rhodus. Aristoteles selbst nennt diese Wissenschaft „erste Philosophie."

[2] Diese Disciplin wird natürliche Theologie genannt im Unterschiede zur positiven. Während diese sich auf die übernatürliche Offenbarung Gottes stützt, enthält jene nur die Lehre von Gott, welche der Mensch durch seine Vernunft aus der Betrachtung der Schöpfung erschließt.

Verschieden von jener Seelenlehre, die einen Theil der Metaphysik bildet ist die sogenannte empirische Psychologie (Erfahrungs-Seelenlehre). Während jene über Wesen, Ursprung und Fortdauer der Seele handelt, befaßt sich diese mit den einzelnen Vermögen der Seelensubstanz und mit den darauf beruhenden, der Erfahrung zugänglichen Thätigkeiten und Zuständen derselben. Da das Wesen der Seele nur aus ihren Thätigkeiten erschlossen werden kann, ist die empirische Psychologie eine sehr wichtige Vorarbeit für die metaphysische.

Die genannten Disciplinen bezeichnen den Umfang der theoretischen Philosophie. Daran schließt sich die praktische Philosophie enge an, um aus den in der Metaphysik gewonnenen Principien die Folgerungen für das praktische Handeln des Menschen zu ziehen. Die Metaphysik hat im Allgemeinen das höchste Endziel des ganzen Universums klar gestellt. Die Ethik oder Moralphilosophie zeigt nun speziell zunächst, daß dieses Endziel auch der höchste Zweck des Menschen ist, den derselbe mit seinen bewußten und freien Handlungen erreichen soll. Sie bespricht sodann diese Handlungen an und für sich, ihre Freiwilligkeit und Zurechnungsfähigkeit. Namentlich wird auch nachgewiesen, welches die höchste Norm für das sittliche Leben des Menschen sei, nämlich das natürliche Sittengesetz. Aus diesem Gesetz, dessen Existenz die Ethik erhärtet, ergeben sich für den Menschen nach den verschiedenen Beziehungen seines Lebens Rechte und Pflichten, mit denen sich das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie beschäftigt. Das Naturrecht ist wohl zu unterscheiden von dem positiven Recht resp. von der Rechtslehre im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Diese befaßt sich mit dem Rechte, das von der menschlichen Autorität festgesetzt ist; das Naturrecht dagegen handelt von jenem Recht, das mit der Natur des Menschen, mit der natürlichen Ordnung der Dinge gegeben, „das mit uns geboren ist", wie Göthe im „Faust" sagt, welches Geltung hat unabhängig von den Gesetzesbestimmungen dieser oder jener Zeit, dieses oder jenes Staates und eine höhere Norm für alle menschliche Gesetzgebung bildet. Aus dem oben Gesagten geht hervor, daß das Naturrecht in innigster Beziehung zur Ethik steht; dasselbe wird daher auch oft als spezielle Ethik bezeichnet.

Die genannten Disciplinen sind die wesentlichen Bestandtheile des philosophischen Systems im engern, strikten Sinne des Wortes. Aus dieser Skizzirung der Aufgabe der Philosophie leuchtet nun ein, daß die Metaphysik, welche die Hauptaufgabe löst, der wichtigste

Theil des Systems ist. Sie bildet das Centrum, um welches sich alle anderen Theile gruppiren. Es ist deshalb sehr zu tadeln, wenn die Metaphysik vernachlässigt, dagegen z. B. der Logik der höchste Rang in der Philosophie eingeräumt wird.

Außer den wesentlichen Theilen unterscheidet man noch sogenannte angewandte Zweige. Die allgemeinen philosophischen Lehrsätze, besonders der Metaphysik und die philosophische Methode werden auf andere besondere Wissensgebiete und auch auf das Gebiet der Kunst angewandt. So involvirt die Religionsphilosophie die Anwendung der Philosophie auf das Gebiet der Religion, speciell der übernatürlich geoffenbarten. Sie untersucht zunächst das Wesen der Religion überhaupt, forscht nach deren Ursprung und begründet die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Erkennbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung. An festgestellten Kriterien weist sie sodann nach, welche von den verschiedenen historischen Religionen die wahre, wirklich von Gott geoffenbarte ist (philosophische Apologetik). Sodann betrachtet die Religionsphilosophie mit Hilfe der Philosophie und nach philosophischer Methode das Lehrsystem jener einzig wahren (der christlichen) Religion, um dasselbe speculativ darzustellen und zu begründen, den Einwürfen gegenüber zu vertheidigen. Das Resultat dieser Untersuchungen ist eine Vernunftwahrheit, nämlich die, daß die gesicherten Resultate der Wissenschaften mit jener Religion in Harmonie stehen (philosophische Apologie). Ein anderer angewandter Zweig ist die Aesthetik. Die Metaphysik bezeichnet als eine Eigenschaft des Seins die Vollkommenheit. Diese nun, insofern sie geistig erkannt wird und damit Wohlgefallen und einen geistigen Genuß hervorruft, wird Schönheit genannt. Eine besondere Form dieser ist außer der Naturschönheit, die Schönheit in der Kunst. Die Aesthetik stellt nun im Anschluß an jenen Begriff die Gesetze der schönen Künste sowohl im Allgemeinen als in den besondern Zweigen fest, um darnach die Erscheinungen der Kunstgeschichte zu beurtheilen. Andere angewandte Zweige sind: Die Pädagogik, für welche besonders die Psychologie Voraussetzung ist, die philosophische Rhetorik, die Philosophie der Geschichte, der Sprache, der Mathematik u. s. w.

Endlich haben wir noch eine philosophische Disciplin zu nennen, welche weder zum System im engeren Sinne noch zu den angewandten Zweigen gehört, die Geschichte der Philosophie. Diese zeigt, wie die philosophischen Probleme im Laufe der Zeit von den Denkern gelöst worden sind, und liefert somit einen wichtigen

Beitrag zur Kulturgeschichte der Menschheit. Aus dem Gesagten erhellt, welch' große Begriffsverwirrung sich Diejenigen zu Schulden kommen lassen, welche die Philosophie geradezu mit deren Geschichte identificiren.

II. Bedeutung der Philosophie.

A. Die Philosophie hat zunächst eine hohe Bedeutung an und für sich, was wir deren absoluten Werth nennen können. Aristoteles bezeichnet in Uebereinstimmung mit Plato die philosophische Contemplation als das Höchste. Die Argumentation des ersteren ist kurz zusammengefaßt folgende. Für ein jedes Wesen ist das am meisten Zweck d. h. am Begehrenswerthesten und Beglückendsten, worin seine eigenthümliche Vollkommenheit besteht. Die eigenthümliche Vollkommenheit eines Dinges besteht aber in jener Thätigkeit desselben, welche ihm specifisch eigenthümlich und das ist bei dem Menschen die Erkenntnißthätigkeit der Vernunft. Nun steht aber höher als die Vernunft, insofern diese mit dem praktischen Handeln sich beschäftigt (praktische Vernunft), die theoretische Vernunft, welche die höchsten Wahrheiten erkennt. Gerade diese theoretische Bethätigung vollzieht sich in der Philosophie; mithin ist diese die werthvollste Wissenschaft (cf. Ethic. Nik. I, 1. und X, 7). Der besondere Vorzug der Vernunfterkenntniß ist der, daß dieselbe nicht nur wie die Sinne die einzelnen Erscheinungen erfaßt, sondern durch Abstraction (Entsinnlichung) zu allgemeinen Wahrheiten voranschreitet. Die Vernunftthätigkeit steht also umso höher, mit je allgemeineren Gedanken der Mensch ein großes Gebiet von Wahrheiten umfaßt resp. je mehr die Kraft der Abstraction sich geltend macht; dadurch nähert sie sich mehr der Erkenntniß Gottes, der in der einen Idee seiner Wesenheit alles Erkennbare erfaßt. Nun sind aber die Wahrheiten der Philosophie die allgemeinsten; die abstrahirende Thätigkeit der Vernunft zeigt sich also im höchsten Grade in der speculativen Forschung der Philosophie, mehr als in den Naturwissenschaften und in der Mathematik.

Aristoteles kommt aber nicht nur in Berücksichtigung des subjectiven Momentes, sondern auch in Beziehung auf das Object zum genannten Schlusse. In der Metaphysik XI, 7 stellt er das Princip auf: „Eine Wissenschaft ist umso besser und vorzüglicher, je höher das ihr eigenthümliche Object steht" (cf. de anima I, 1). Wie nicht Alles gleich sehenswerth, so ist auch in Beziehung auf

unsere Vernunft nicht Alles gleich erkennenswerth und kann darum eine Wissenschaft edler und begehrenswerther sein als eine andere. Ein Object ist nun umso erkennenswerther, je vollkommener es ist. Das Vollkommenste ist die Gottheit und unter den endlichen Wesen der Geist und das Geistesleben. Gerade diese sind aber das hauptsächliche Object der Philosophie und so ist die Philosophie die höchste Wissenschaft (der natürlichen Ordnung). — Und in der That, überblicken wir das große Gebiet von Wahrheiten, mit denen sich, wie wir im ersten Theil gezeigt haben, die Philosophie beschäftigt, so müssen wir gewiß sagen: das sind die höchsten und wichtigsten Probleme, mit denen sich der menschliche Geist beschäftigen kann; in Beziehung auf diese auch nur Weniges erkennen, ist mehr werth, spendet unserer Erkenntniß mehr Licht, als die Erfassung einer großen Zahl von Wahrheiten niederer Ordnung. Handelt es sich doch um die höchsten Fragen, die gerade in der Gegenwart die Geister tief bewegen; die Philosophie ist daher auch für unsere Zeit von größter Bedeutung.

B. Die Philosophie hat aber auch einen sehr großen relativen Werth für die anderen Wissenschaften, dann auch für die Kunst und die ethische Vervollkommnung des Einzelnen, sowie der Gesellschaft.

1. „Der richtige Bestand der übrigen Wissenschaften hängt zum großen Theil von der Philosophie ab". Die tiefe Wahrheit dieser Worte läßt sich nicht bestreiten.

a. In erster Linie ist die Philosophie die Fundamentalwissenschaft aller übrigen Wissenschaften der natürlichen Erkenntnißordnung und anderseits bildet sie deren Krönung und Abschluß. Denn allen Wissenschaften, den Naturwissenschaften ebenso gut wie der Geschichte, der Rechts- und Sprachwissenschaft wie der Mathematik, liegt eine Reihe von Voraussetzungen zu Grunde, welche sie nicht selbst beweisen, die sie aber machen müssen, um überhaupt als Wissenschaften auftreten zu können. Diese sind: die höchsten Grundsätze, die obersten Normen unseres Denkens, die Richtigkeit der Denkakte in Uebereinstimmung mit jenen Normen. Keine Wissenschaft beschäftigt sich aber mit den Regeln unseres Denkens, außer die Philosophie in der Logik. Ferner: Eine jede Wissenschaft gewinnt ihren Inhalt aus gewissen Erkenntnißquellen: aus dem inneren Sinn, den äußeren Sinnen, der Vernunft oder z. B. die Geschichtswissenschaft aus dem Glauben an ein fremdes Zeugniß (Autorität). Dabei wird stillschweigend die Voraussetzung gemacht, daß jene Erkenntnißquellen uns Wahrheit und Gewißheit vermitteln.

Endlich muß das gewonnene Material systematisch geordnet werden, wozu eine bestimmte Methode vorausgesetzt ist. Mit diesen Voraussetzungen befaßt sich wiederum einzig und allein die Philosophie; sie ist daher das feste Fundament aller Wissenschaften, ohne sie haben diese keinen sicheren Bestand.

Eine Uebersicht genügt, um sich davon zu überzeugen. Für die Naturwissenschaften ist die Beobachtung vermittelst der Sinne, welche durch den Gebrauch bestimmter Instrumente verschärft wird, von eminenter Bedeutung. Aber vermitteln uns die Sinne Wahrheit und Gewißheit? Oder sind wir, wie Zeno, Pyrrho und andere behaupten, in Täuschung befangen, wenn wir auf die Zuverlässigkeit der Sinne vertrauen? Die Beantwortung dieser Fragen ist offenbar für die Naturwissenschaften unerläßlich. Nun ist es aber einzig und allein die Erkenntnißlehre, welche darüber Aufschluß gibt, daß und inwiefern uns die Sinne Wahrheit und Gewißheit vermitteln. Sie weist nach, daß dieselben eigentlich nie täuschen, daß der Irrthum nur im urtheilenden Verstand liegt, der gewisse Kriterien beobachten muß, um vor Täuschung bewahrt zu bleiben. Die Naturwissenschaften bleiben aber nicht stehen bei der Beobachtung der einzelnen Eigenschaften und Erscheinungen der Dinge, sondern sie werden erst dadurch zur Wissenschaft, daß sie die Thatsachen nach der inductiven Methode auf allgemeine Gesetze zurückführen. Gerade die Anwendung dieser Methode hat den großen Fortschritt der Naturwissenschaften in der Neuzeit bewirkt. Selbst aus einzelnen bekannten Fällen wird ein Rückschluß auf allgemeine Gesetze gemacht, welche als auch für die noch nicht bekannten Fälle geltend betrachtet werden. Wer zeigt nun, daß diese Methode berechtigt ist, daß sie uns Wahrheit und Gewißheit vermittelt? Wiederum einzig die Philosophie in der Logik; Aristoteles insbesondere hat in dieser Beziehung große Verdienste. — Allein nicht nur Logik und Erkenntnißlehre, sondern namentlich auch die Metaphysik ist unentbehrlich. Die Naturwissenschaft setzt die constante Gesetzmäßigkeit der Natur voraus. Das Hauptgesetz, auf welches sich dieselbe stützt, ist das Gesetz der Causalität, nach welchem von der Wirkung auf das Dasein und die Beschaffenheit der Ursache zurückgeschlossen wird. Mit diesem Gesetz steht und fällt die Naturwissenschaft, speciell die Physik. Nun wurde auch schon behauptet, z. B. von dem englischen Skeptiker Hume, ferner von Kant u. a., jenes Gesetz habe nur subjective Bedeutung. Wäre dem so, so hätten wir keine objective Gewißheit,

daß in der Natur eine Wirkung auch eine bestimmte Ursache hat; wir hätten nur subjective Fictionen, keine eigentlich objective Naturerkenntniß. Es ist nun geradezu von entscheidender Bedeutung, daß dem Skepticismus gegenüber durch die allgemeine Metaphysik nachgewiesen wird: das Gesetz der Ursächlichkeit ist nicht nur ein Denk- sondern ein Seinsgesetz; in der Ordnung des Seins ist keine Wirkung ohne Ursache, die Wirkung ist der Ursache proportionirt. Die Ontologie erörtert überhaupt die Grundbegriffe der Naturwissenschaften: Sein, Natur, Ursache, Wirkung, Gesetz, Zeit, Raum, Materie, Kraft, Bewegung 2c. So löst die Philosophie die Grundfragen des Naturerkennens und es ist deßhalb sehr unberechtigt, wenn gegenwärtig Manche vom Standpunkt der sog. exacten Forschung verächtlich auf die Philosophie herabblicken und derselben keinen Werth beilegen. Endlich bildet dieselbe als Naturphilosophie überdies den höchsten Abschluß der Naturwissenschaft durch Erforschung des inneren Wesens der Naturkörper, ferner durch Lösung der Frage nach der letzten Ursache und dem höchsten Zweck des Universums.

Die Philosophie ist sodann von größter Bedeutung für jene auf den Naturwissenschaften basirende Specialwissenschaft, welche Medicin genannt wird, besonders die Kosmologie und die Anthropologie resp. Psychologie. Wie die Erfahrung lehrt, finden die Seelenzustände, besonders die Gemüthsaffecte ihren Reflex im Organ der Seele, im Körper. Manche Krankheiten sind eine Folge der Störungen im Seelenleben, namentlich im Gemüth. Demnach hat nur Derjenige, welcher das Wesen und Leben der Seele, dieses Lebensprincips des Leibes, ferner ihre Beziehung zu letzterem genau kennt, ein tieferes Verständniß des Körpers und seiner pathologischen Zustände. Namentlich ist die Psychologie von grundlegender Bedeutung für die Psychiatrie, welche Disciplin mit den Krankheiten der Irren sich beschäftigt. — Ein Studirender der Medicin, welcher keine gründliche philosophische Bildung erlangt hat, ist sehr in Gefahr, einer falschen, materialistischen Auffassung des Menschen anheimzufallen.

Die Philosophie bildet ferner die Voraussetzung und den höchsten Abschluß der Geschichtswissenschaft. Diese stützt sich bei Feststellung der Thatsachen hauptsächlich auf fremdes Zeugniß und macht dabei die stillschweigende Voraussetzung, daß die menschliche Autorität uns Wahrheit und Gewißheit vermittle, welche Suppo-

sition in der Erkenntnißlehre bewiesen wird. Indem sodann die Geschichte den Causalnexus der einzelnen Thatsachen nachweist, basirt sie auf dem Causalitätsgesetz, dessen Geltung als Seinsgesetz die Metaphysik zu vertheidigen hat. Wie wichtig ist ferner die Psychologie z. B. bei der Charakterisirung hervorragender historischer Persönlichkeiten! Das historische Wissen findet aber seine höchste Vollendung in der teleologischen Auffassung der Geschichte der Menschheit, in dem Nachweis, daß in dieser eine Zweckordnung sich findet, daß die Geschichte geleitet wird durch die Providenz des unendlich weisen Gottes und als Verwirklichung des ewigen göttlichen Weltplanes sich qualificirt. Diese höhere Geschichtsauffassung wird aber nur im Lichte der Metaphysik gewonnen. Welch' erhabene, vermittelst einer im Lichte des Christenthums geläuterten Philosophie gewonnene Auffassung der Geschichte finden wir in den Werken eines hl. Augustinus (z. B. in der Schrift de civitate Dei) oder des genialen Joseph Görres!

Auch die positive Rechtswissenschaft kann der Philosophie nicht entbehren. Ohne gründliches Studium der Logik und Psychologie -- kein gründlicher Jurist. Wir kennen hervorragende Juristen, welche sich von ihren Studienjahren an bis in ihr vorgerücktes Alter mitten in den Berufsgeschäften eifrig mit Philosophie beschäftigten und noch beschäftigen. Die allgemein anerkannte, staatsmännische und juristische Tüchtigkeit derselben glauben wir nicht zum geringen Theil ihrer gründlichen philosophischen Bildung zuschreiben zu dürfen. Auch die Ethik und Rechtsphilosophie üben ihren Einfluß auf die Jurisprudenz. Die erstere beweist die Willensfreiheit des Menschen resp. die Zurechnungsfähigkeit seiner Handlungen und erörtert die Frage, durch welche Umstände diese Freiheit in einzelnen Fällen beschränkt oder ganz aufgehoben werden kann — eine gewiß höchst wichtige Untersuchung für einen Juristen, der im gegebenen Fall über die Schuld- resp. Strafbarkeit eines Vergehens urtheilen soll. — Die Rechtsphilosophie sodann verleiht dem Juristen eine höhere Auffassung des Rechts, sie weist ihm nach, daß das Recht in innigster Beziehung zur Moral steht, ferner daß die durch die menschliche Autorität erlassenen Gesetze eine höhere unabänderliche Norm haben in dem von Gott statuirten Naturgesetz. Ein Jurist, der nie eine auf den richtigen Principien basirende Rechtsphilosophie gehört, ist in großer Gefahr, der namentlich unter dem Einflusse der Lehre Hegel's (Staatsabsolutismus) weit verbreiteten Ansicht zu huldigen,

als sei der Staat die einzige Quelle des Rechtes, als sei alles das Recht, was der Staat dazu macht.

Betrachten wir ferner die Sprachwissenschaft. Die Sprache ist naturgemäß der Ausdruck des Gedankens, die Offenbarung des inneren Seelenlebens. Ein tieferes Verständniß derselben setzt demnach offenbar die Kenntniß des Denkens, überhaupt der menschlichen Seele voraus. So ist die Philosophie Voraussetzung der Philologie, bildet aber andererseits ihren höchsten Abschluß. Dieser ist nur gegeben durch Beantwortung einer Reihe von Fragen, mit denen sich nicht die Sprachwissenschaft, sondern nur die Philosophie beschäftigt. Die Philologie betrachtet die Bildungsgesetze der einzelnen Sprachen, vergleicht die verschiedenen Sprachen und führt sie auf gewisse Sprachstämme zurück. Nun entstehen die weiteren Fragen: Welches ist der Zusammenhang der Sprache mit dem Denken? Welches ist das Erste: die Sprache oder das Denken? Warum hat nur der Mensch eine eigentliche Begriffssprache, nicht auch das Thier? Welches ist der Ursprung der Sprache? Diese wichtigen Probleme können nur mit Hilfe der Philosophie gelöst werden.

Was endlich die Mathematik betrifft, so untersucht die Philosophie die Voraussetzungen derselben, z. B. den Begriff des mathematisch Endlichen, dieser Grundlage der niederen, den des mathematisch Unendlichen, dieser Basis der höheren Mathematik; ferner die Begriffe Raum, Ausdehnung 2c. Sie untersucht die obersten Grundsätze derselben und stellt die Berechtigung der deductiven resp. genetischen Methode fest. Andererseits bildet die Philosophie den höchsten Abschluß des mathematischen Erkennens, indem sie den letzten Grund der mathematischen Gesetzmäßigkeit des Kosmos nachweist.

So haben wir denn die tiefe Wahrheit der Worte erkannt: „Der richtige Bestand der übrigen Wissenschaften hängt zum großen Theil von der Philosophie ab.“ All' die genannten Wissenszweige sind factisch auch in der Gegenwart sehr beeinflußt von der philosophischen Weltanschauung. Ist diese Philosophie eine materialistische oder pantheistische, so zieht dieselbe auf den genannten Gebieten folgenschwere Irrthümer nach sich, wie aus zahlreichen Thatsachen erhellt. Ist dieselbe dagegen auf Wahrheit gegründet, so kann sie der gesammten Wissenschaft nur zu gedeihlichem Fortschritte dienen.

b. Außer den Wissenschaften der natürlichen Ordnung gibt es noch eine höhere, welche ihre Wahrheiten aus der übernatürlichen (positiven) Offenbarung Gottes gewinnt, die positive Theologie. Auch für diese ist die Philosophie von größter Bedeutung; ohne dieselbe ist keine wissenschaftliche Theologie möglich. Dieser hohe Werth wurde in neuester Zeit von berufenster Seite, vom obersten Lehrer der Christenheit selbst, nämlich von Papst Leo XIII. in der genannten Encyklika in eingehendster Weise hervorgehoben. „Die Philosophie verdient das große Lob, daß sie eine Schutzwehr des Glaubens und gleichsam ein Bollwerk der Religion ist.“ Es wird hier mit Nachdruck betont, daß die größten Kirchenlehrer einen reichen Gebrauch von dieser Wissenschaft gemacht haben, um die Lehren des Christenthums tiefer zu erfassen, zu begründen und dieselben gegen Angriffe zu vertheidigen. —

Es ist hier nicht der Ort für eine umfassende Darlegung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie; das würde den engen Rahmen dieser Broschüre übersteigen. Einige Andeutungen werden für unseren Zweck genügen. Die hohe diesbezügliche Bedeutung der Logik, Erkenntnißlehre, der empirischen Psychologie, der Ethik und Rechtsphilosophie, der Religionsphilosophie, welche sich besonders mit Widerlegung der Einwände gegen die christliche Religion beschäftigt, dürfte unbestritten sein. Von ganz eminenter Bedeutung ist aber die Metaphysik, zunächst die Ontologie. Die Theologie schöpft zwar ihre Grundwahrheiten aus der übernatürlichen Offenbarung. Aber wie der Logos in der Menschwerdung menschliche Natur angenommen hat, um sich den Menschen zu offenbaren, so nehmen in der wissenschaftlichen Theologie die erhabenen Wahrheiten menschliche Form an, indem sie in gewissen, durch menschliche Erkenntniß festgestellten Begriffen zum Ausdruck gelangen. Diese Begriffe nun werden hauptsächlich in der allgemeinen Metaphysik bestimmt. Wie wichtig sind z. B. für eine tiefere Erörterung der Mysterien der Trinität und Incarnation die Begriffe: Natur und Person, in Beziehung auf das Geheimniß der Eucharistie die Begriffe: Substanz und Accidenz. Eine falsche Feststellung derselben in der Philosophie führt auf theologischem Gebiete nothwendig zur Häresie. So führte z. B. die falsche Bestimmung des Begriffes Substanz durch Cartesius: „Ein Wesen, das den Grund des Daseins in sich selbst hat“ (ens a se) consequent zum Pantheismus des Spinoza, nach welchem Gott die alleinige Substanz und die Weltdinge nur Attribute jener

wären. — Die falsche Definition des Begriffes „Person" durch Günther u. a. führt in der Anwendung auf die Trinitätslehre und Christologie nothwendig zu Irrlehren. — Auch die Wichtigkeit der speciellen Metaphysik, welche eine Reihe schwerwiegender Probleme behandelt, ist nicht zu verkennen. Zeigt doch die Geschichte, daß die Irrlehren hauptsächlich entstanden sind durch Anwendung einer falschen Zeitphilosophie auf das Christenthum. Der Gnosticismus und Manichaeismus haben gewisse irrthümliche Lehren aus dem Neuplatonismus in das Christenthum hineingetragen: die Lehre von der Emanation, von einer bösen Materie ꝛc. Oder, um ein Beispiel aus der neueren Zeit zu wählen, wem, der die Geschichte der neueren rationalisirenden protestantischen Theologie in Deutschland mit derjenigen der idealistischen Philosophie von Kant an vergleicht, möchte es entgehen, daß jene Theologie vielfach ein Reflex dieser Philosophie ist, z. B. die Theologie eines Schleiermacher und Strauß eine Folge der Philosophie des Spinoza und des Hegelianismus? Und woher stammen all' die falschen Religionsbegriffe, durch welche in der Gegenwart so viele unter dem Schein der Wahrheit dem Christenthum entfremdet worden, wenn nicht von einer falschen Zeitphilosophie? — Daraus läßt sich ermessen, was die wahre Philosophie der Theologie nützt, wenn wir erkennen, wie sehr die falsche ihr schadet. Mit Hilfe der wahren Philosophie vermag die speculative Theologie jene Offenbarungswahrheiten, welche nicht über die natürlichen Erkenntnißgrenzen hinausgehen, durch die Vernunft zu beweisen. Ferner ist sie befähigt, in jene Wahrheiten, welche die natürlichen Erkenntnißgrenzen überschreiten, die Mysterien, welche die Vernunft von sich aus nicht zu finden und die sie auch nicht, nachdem sie geoffenbart sind, so zu begreifen und zu beweisen vermag, wie die ihr eigenthümlichen Objecte, — wir sagen, sie ist mit Hilfe der Philosophie befähigt, auch in diese Lehren einen höchst fruchtbaren Einblick zu thun durch Analogie mit der natürlichen Ordnung, durch Nachweis des Zusammenhanges der Mysterien unter sich und mit dem höchsten Endziel des Menschen.[1] Endlich wird die Theologie durch die Philosophie in den Stand gesetzt, alle Einwürfe gegen die Offenbarungslehren dialektisch zu widerlegen.

---

[1] Cf. Conc. Vatic. de fide et ratione cap. 4.

2. Ein anderes herrliches Gebiet, auf welchem die menschliche Intelligenz sich bethätigt, ist neben der Wissenschaft die Kunst. Auch in dieser Beziehung leistet die Philosophie, speciell die Aesthetik ihre Dienste. Denn zu einem tieferen Verständniß der Kunst gehört nothwendig ein richtiger Begriff von der Schönheit, von den Gesetzen der schönen Kunst, wie ihn die Aesthetik im Anschluß an die Metaphysik bietet. Ohne diese Wissenschaft besitzt zwar der Mensch ein gewisses instinktives, unbewußtes Gefühl für die Schönheit, aber es fehlt ihm die Richtschnur zur richtigen bewußten Beurtheilung eines Kunstwerkes. Jener Zweig der Philosophie bildet und läutert den sog. ästhetischen Geschmack, um nur noch an solchen Werken Gefallen zu finden, welche den höheren Anforderungen der Kunst entsprechen. — Das Studium der Aesthetik ist selbstverständlich auch von höchster Bedeutung für den Künstler selbst. Gerade in der Gegenwart, in welcher der herrschende Realismus resp. Materialismus immer mehr sich auch der Kunst bemächtigt, in welcher, wie moderne Kunstausstellungen zeigen, die Darstellungen der Reize des Fleisches mit möglichst blendender Farbentechnik von Manchen als das Höchste angepriesen und die Kunst, diese Tochter des Himmels, vielfach zur feilen Dirne degradirt wird, da ist es besonders nothwendig, daß die Künstler jene wahre Aesthetik studiren, welche die Schönheit nicht mit dem sinnlich Angenehmen identificirt, sondern in wahrhaft idealer Auffassung die Schönheit in der Kunst als eine Vollkommenheit bezeichnet, die das Nachbild ist der göttlichen Ideen, ein Reflex der unendlichen Schönheit des Schöpfers. (Wir möchten besonders die treffliche Aesthetik von Dr. Jungmann empfehlen).

3. Die Philosophie vervollkommnet aber nicht nur im hohen Maße die Intelligenz des Menschen, sondern wirkt auch veredelnd auf den Charakter, auf das sittliche Leben des Einzelnen und der Gesellschaft. Dergestalt fördert sie im hohen Grade die wahre Bildung, welche in der allseitigen Vervollkommnung des Menschen besteht. Ja die Philosophie ist nächst der übernatürlich geoffenbarten Religion am besten dazu geeignet, den Menschen aus dem Staube des Alltagslebens emporzuheben, ihm eine wahrhaft ideale Geistesrichtung zu geben, welche veredelnd auf den Charakter wirkt. Der Wille, das Gemüth, dieser eigentliche Träger des sittlichen Lebens, das praktische Handeln werden beeinflußt, geleitet durch die Erkenntniß der Vernunft. Wenn diese nun in der Philosophie die höchsten Wahrheiten erfaßt, wenn speciell die Ethik

die wahre Bestimmung des Menschen und das von Gott in der natürlichen Ordnung statuirte Sittengesetz nachweist, muß das nicht veredelnd auf das sittliche Leben wirken? — Ebenso wichtig ist die Philosophie in Beziehung auf das *sociale* Leben; denn die zum Bestande der Gesellschaft so wichtige Moral der Societät gründet sich ja auf die Sittlichkeit des Einzelnen. Eine falsche Philosophie ist der Ruin der Gesellschaft, wie die Geschichte deutlich zeigt. War die französische Revolution in erster Linie nicht eine Folge der falschen philosophischen Lehren eines Voltaire und Rousseau, des Materialismus der Encyclopädisten? Sind nicht die Theorien des modernen Socialismus und Communismus, welche Europa mit Umsturz bedrohen, die Folge falscher Lehren der neueren Philosophie? Wie wichtig sind daher für die Gesellschaft die Lehren der wahren Philosophie über den Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit, welche Stellvertreterin Gottes ist, über die Gesetze, das Privateigenthum ꝛc. Papst Leo XIII., der für die Verhältnisse der Gegenwart ein scharfes Auge hat, bemerkt: „Wer unsere traurige Zeitlage aufmerksam betrachtet, und die Zustände des öffentlichen wie Privatlebens vor seinem Geiste vorübergehen läßt, der erkennt gewiß, daß die eigentliche Ursache sowohl der Uebel, die uns drücken, als auch jener, die wir noch befürchten, darin besteht, daß verderbliche Lehren über die göttlichen und menschlichen Dinge, welche schon vor längerer Zeit aus den Schulen der Philosophen hervorgegangen sind, unter alle Klassen der Gesellschaft sich verbreiteten und allgemeine Zustimmung fanden. Denn da es in der Natur des Menschen liegt, in seinen Handlungen die Vernunft zur Führerin zu nehmen, so zieht ein Irrthum des Verstandes leicht auch andere Verirrungen des Willens nach sich, und so geschieht es denn, daß verkehrte Meinungen, welche im Verstande ihren Sitz haben, die menschlichen Handlungen beeinflussen und verschlechtern. *Umgekehrt, wenn der Geist des Menschen gesund ist und auf gediegenen und wahren Grundsätzen sicher ruht, dann werden hieraus für das öffentliche wie private Wohl sehr viele Vortheile sich ergeben.*“

Man wird nun fragen: Welches von den verschiedenen Systemen ist denn die *wahre Philosophie*, von der allein wir die obengenannten Früchte zu erwarten haben? Darauf ist zu erwiedern: Die wahre Philosophie ist jene, welche im Alterthum durch Plato und Aristoteles grundgelegt, später durch die großen Denker

der patristischen Zeit und des Mittelalters im Lichte des Christenthums geläutert und vervollkommnet wurde und in der Gegenwart und Zukunft unter Herbeiziehung der Resultate der fortgeschrittenen empirischen Wissenschaften organisch weitergebildet und mehr und mehr vollendet werden soll. Zum Beweise dieses Satzes könnten wir die einzelnen Theile des philosophischen Systems durchgehen und in allen Punkten mit Widerlegung anderer Ansichten nachweisen, daß die obengenannte Philosophie die einzig wahre ist, daß nur sie auf die früher genannten Fragen befriedigende Antworten gibt. Hier aber würde uns diese Betrachtung zu weit führen. Wir beschränken uns daher auf folgende der Geschichte der Philosophie entnommene Argumentation.

Die Entwicklung einer Wissenschaft soll sich ähnlich verhalten, wie das Werden in der Natur. Ein Organismus entwickelt sich aus einem unscheinbaren Keime nach und nach, so daß eine Entwickelungsphase eng an die andere sich anschließt, ein Jahresring z. B. den anderen einschließt. Aehnlich hat sich bei den Griechen, den eigentlichen Begründern der Philosophie, diese aus bescheidenen Anfängen entwickelt und ihren Culminationspunkt in der Lehre des Plato und des Aristoteles erreicht. Die Werke des letzteren sind für alle Zeiten grundlegend in Beziehung auf alle Theile der Philosophie. Nach Aristoteles trat in Griechenland ein Zerfall dieser Wissenschaft ein und die römische Philosophie frischte gerade die Richtungen aus der Periode des Zerfalls auf, den Stoicismus, den Epikuraeismus und Skepticismus. Ebenso wenig als in diesen Lehren findet sich im Eklekticismus der Römer ein eigentlicher Fortschritt. — Sehr wurde aber diese Wissenschaft weiter entwickelt in der patristischen Zeit. Die Kirchenväter lehnten sich einerseits an die antike Philosophie, namentlich an Plato, an, andererseits haben sie mit ihrem eigenen Genius dieselbe im Lichte des Christenthums von Irrthümern gereinigt — wird doch der hl. Augustinus mit Recht der im Lichte des Christenthums verklärte Plato genannt. — In der Scholastik des Mittelalters schloß man sich einerseits an die Patristik, andererseits an die antike Philosophie an, namentlich an die aristotelische, welche ebenfalls im Lichte des Christenthums von Irrthümern gereinigt und im hohen Maße durch die großen Denker, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Bonaventura, vervollkommnet wurde. Die von der Patristik zubereiteten Bausteine wurden verwerthet, um jene herrlichen Systeme der Theologie und Philosophie

zu konstruiren, welche wie großartige gothische Dome in unsere Zeit hineinragen. Den Höhepunkt dieser fortschreitenden Entwickelung bezeichnet die Lehre des hl. Thomas von Aquin, dieses Fürsten der Scholastik. — Auf ihn folgte die Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts, welche in der Form ausartete und uns nicht jene organische Weiterbildung repräsentirt wie im 13. Jahrhundert. —

Was nun die neuere Philosophie vom Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts an betrifft, so hat sich allerdings in kirchlichen Kreisen die Tradition der Scholastik erhalten, namentlich in verschiedenen Orden, aber die Signatur der neueren Philosophie im Allgemeinen ist der Bruch mit der Tradition der christlichen Philosophie des Mittelalters. Die Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts bekämpfte die Scholastik und ging einseitig auf die antike Philosophie zurück. Im 16. und 17. Jahrhundert wurde in England der einseitige Empirismus und Deismus gelehrt und artete dort in der Lehre des Philosophen Hume in den Skepticismus aus Im 18. Jahrhundert verbreitete sich jene Lehre auch nach Frankreich (Voltaire, Rousseau), wo dieselbe in den krassen Materialismus der Encyclopädisten überging. — Den gleichen Abschluß fand auch die Entwickelung der neueren deutschen Philosophie vom Ende des 18. Jahrhunderts resp. von Kant an oder die Geschichte des sog. Idealismus. Im Anschlusse an Cartesius stellte man den Satz auf von der Identität des Denkens und des Seins; daraus entwickelte sich später der Pantheismus eines Fichte, Schelling und Hegel. Die Philosophie Hegel's schlug sodann in den Lehren eines Feuerbach und Strauß in den krassen Materialismus und in neuester Zeit in den Pessimismus eines Schopenhauer und in den buddhistischen Nihilismus eines Eduard von Hartmann um. Man kümmerte sich nicht um die frühere Philosophie; jeder meinte, ein neues System erfinden zu müssen, die Welt habe den Stein des Weisen nicht gefunden bis auf ihn. Und welches war das Resultat? Der Materialismus und Pantheismus der vorsokratischen Philosophie wurde wieder aufgewärmt, jener Richtungen, über die Aristoteles sagt: „Die metaphysische Wissenschaft, noch im Kindesalter stehend, sprach im Anfang über Alles wie stammelnd“. Wie tief steht der Materialismus eines Häckel, der Nihilismus eines Hartmann unter der Lehre eines Plato und Aristoteles! Und diesen argen Rückschritt wagt man als großen Fortschritt anzupreisen! Der krasseste Nihilismus und Skepticismus der letzten Ausläufer jener

falschen Richtungen der deutschen Philosophie sind die gerechte Strafe für den Abfall von der Tradition der christlichen Philosophie. Leo XIII. charakterisirt diesen Abfall in folgenden Sätzen: „So oft wir die Trefflichkeit, Kraft und den vorzüglichen Nutzen jener philosophischen Wissenschaft erwägen, welche unsere Altvorderen liebten, halten wir es für ein unbesonnenes Verfahren, daß ihr die gebührende Ehre nicht immer, noch überall gewahrt blieb, zumal da es allgemein feststand, daß sowohl die beständige Gewohnheit, als das Urtheil der bedeutendsten Männer, als auch was die Hauptsache ist, die Gutheißung der Kirche für die scholastische Philosophie sprachen. Und an die Stelle der alten Schule trat hie und da eine neue Methode zu philosophiren, die jedoch nicht die erwünschten und heilsamen Früchte trug, welche die Kirche und selbst die bürgerliche Gesellschaft gern gesehen hätten. In Folge der Bestrebungen der Neuerer des sechszehnten Jahrhunderts liebte man es zu philosophiren ohne jede Rücksicht auf den Glauben, indem man sich die Freiheit wechselseitig herausnahm und gewährte, alles Beliebige nach Willkür und Gutdünken vorzubringen. Als nächste Folge hiervon ergab sich eine ungesunde Vervielfältigung der philosophischen Systeme mit verschiedenen und sich widersprechenden Anschauungen auch bezüglich der Gegenstände, welche für die menschliche Erkenntniß die wichtigsten sind. Diese Menge von Ansichten führte sehr häufig zur Ungewißheit und zu Zweifeln; wie leicht aber der menschliche Geist vom Zweifel in den Irrthum sinkt, sieht Jedermann ein. Diese Sucht nach Neuerung scheint, da ein Nachahmungstrieb in der menschlichen Natur liegt, manchen Orts auch den Geist katholischer Philosophen angesteckt zu haben, da sie mit Hintansetzung des Erbgutes der alten Weisheit es vorzogen, lieber Neues auszudenken, als das Alte fortzubilden und zu vervollkommnen, was gewiß kein weiser Gedanke war, noch ohne Schaden für die Wissenschaften".

Was soll nun der gegenwärtig herrschenden Begriffsverwirrung abhelfen? Etwa, wie Manche meinen, die Rückkehr zu Kant? Aber, die Richtung Kant's hatte ja so traurige Consequenzen und trägt die Hauptschuld an der gegenwärtigen Mißachtung der Philosophie. Warum die Rettung dort suchen, wo keine zu finden ist, dagegen die richtigen Wegen zu einer gesunden Philosophie verschmähen! [1] Nein,

---

[1] Nach Kant richtet sich die Erkenntniß nicht nach dem Object, sondern nur nach den angeborenen Denkformen. „Das Ding an sich," das Wesen

man muß über Kant hinaus und zurückgehen. Das ist denn auch von hervorragenden Denkern anerkannt worden, z. B. von Trendelenburg. Dieser berühmte Philosoph der Berliner Universität schreibt in seinen „Logischen Untersuchungen": „Es muß das Vorurtheil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formulirtes Princip müßte gefunden werden. Das Princip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muß." Wie Trendelenburg so sucht auch Eucken besonders in der Rückkehr zur aristotelischen Philosophie das Heil für diese Wissenschaft. [1]

Dieser Anschluß an Aristoteles ist als Zeichen einer gesunden Reaction gegen die Irrfahrten der neuern Philosophie sehr zu begrüßen. Allein, man darf nicht, wie die genannten Philosophen beim Stagiriten stehen bleiben, sondern muß weiter fortschreiten zur Lehre jener großen christlichen Denker der Blüthezeit der Scholastik, welche die aristotelische Lehre scharfsinnig commentirt, von Irrthümern geläutert und im hohen Maße vervollkommnet haben. Man muß die organische Entwickelung da wieder anknüpfen, wo die Tradition gewaltsam abgebrochen wurde.

Diesen allein richtigen Weg hat der oberste Lehrer der Christenheit Leo XIII., dieser durch Gelehrsamkeit ebenso sehr wie durch

der Dinge erkennen wir nicht; wir haben angeborene Ideen von Gott, Welt und Seele, aber wir haben keine Gewißheit, daß ihnen objectiv Etwas entspricht. So ist nach Kant die Erkenntniß rein subjectiv, von der Objectivität losgelöst, welche Ansicht consequent zum Skepticismus führt. — Zum Skepticismus führten auch der einseitige Empirismus und der Traditionalismus. Der erstere, auch Sensualismus genannt, nimmt im Menschen nur eine sinnliche Erkenntniß, Erfahrung an. Die Sinne erkennen aber nur die einzelnen Erscheinungen der Dinge, sie sind nicht fähig der Reflexion und Abstraction, durch welche allgemeine Begriffe gebildet werden. Gibt es aber keine allgemeinen Begriffe, so gibt es auch keine allgemeinen, objectiv gültigen Wahrheiten. Die Folge ist der Skepticismus. — Der Traditionalismus unterschätzt die Kraft der menschlichen Vernunft. Er betrachtet als die einzige Erkenntnißquelle der religiös-sittlichen Wahrheiten die Ueberlieferung der übernatürlich geoffenbarten Lehren. Die katholische Kirche selbst hat diese Lehre, welche dem Glauben die vernünftige Grundlage entzieht, verworfen.

[1] Vgl. seinen Vortrag „Ueber die Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die Gegenwart". Akademische Antrittsrede, gehalten am 21. November 1871 an der Universität Basel.

Frömmigkeit hervorragende Papst, der Philosophie in seiner epochemachenden thomistischen Encyklika vorgezeichnet. Nachdem derselbe auf die großen Lobeserhebungen hingewiesen, welche die kirchliche Lehrautorität, Päpste und allgemeine Concilien, zuletzt das tridentinische, der Lehre des Aquinaten haben angedeihen lassen, wonach diese Philosophie als die Philosophie der Kirche, als **die eigentliche katholische Philosophie** erscheint, fährt er selbst fort: „Unter den Lehrern der Scholastik ragt nun aber weit hervor der Fürst und Meister aller, Thomas von Aquin, der, wie Cajetanus bemerkt, weil er die alten heiligen Lehrer aufs höchste verehrte, darum gewissermaßen den Geist Aller besaß. Ihre Lehren sammelte und faßte Thomas, wie die zerstreuten Glieder eines Körpers, in Eins zusammen, theilte sie nach einer wunderbaren Ordnung ein und vervollkommnete sie vielfach derart, daß er mit vollem Recht als ein ganz besonderer Hort und Schmuck der katholischen Kirche gilt. Ausgerüstet mit einem gelehrigen und scharfsinnigen Geiste, einem leicht fassenden und treuen Gedächtnisse, von höchst reinen Sitten, einzig die Wahrheit liebend, an göttlicher und menschlicher Weisheit überreich, hat er der Sonne gleich den Erdkreis durch die Gluth seiner Tugenden erwärmt und mit dem Glanz seiner Lehre erfüllt. Es gibt kein Gebiet der Philosophie das er nicht scharfsinnig und zugleich gediegen behandelt hätte. Seine Untersuchungen über die Gesetze des Denkens, über Gott und die unkörperlichen Substanzen, über den Menschen und die übrigen sinnlichen Dinge, über die menschlichen Handlungen und ihre Principien sind derart, daß in ihnen sowohl eine Fülle von Stoff als passende Anordnung der Theile, die zweckmäßigste Methode, Sicherheit der Grundsätze und Kraft der Beweise, Klarheit und Genauigkeit im Ausdrucke, wie nicht minder eine Leichtigkeit sich findet, auch das Dunkelste aufzuhellen.

„Hiezu kommt, daß der englische Lehrer die philosophischen Schlußfolgerungen aus den Ideen und Principien der Dinge ableitete, welche von der weittragendsten Bedeutung sind und eine Saat fast unendlich vieler Wahrheiten gewissermaßen in ihrem Schooße bergen, welche die nachkommenden Lehrer zu gelegener Zeit und in fruchtbringendster Weise entfalten sollten. Da er diese Methode zu philosophiren auch bei Widerlegung der Irrthümer anwandte, so ist es ihm gelungen, daß er allein alle Irrthümer der Vorzeit überwand und zur Widerlegung jener, welche in beständigem Wechsel

in Zukunft auftreten, unbesiegbare Waffen dargeboten hat." An anderer Stelle hebt dann Leo XIII. hervor, daß die Wiederauffrischung der Lehre des hl. Thomas von großer socialer Bedeutung sein werde. „Auch die häusliche und selbst die bürgerliche Gesellschaft welche, wie wir alle wohl einsehen, durch das Gift verderblicher Meinungen in höchster Gefahr schwebt, würde ohne Zweifel viel mehr Ruhe und Sicherheit gewinnen, wenn auf den Akademien und in den Schulen eine gesündere und dem kirchlichen Glauben mehr entsprechende Lehre vorgetragen würde, wie sie die Werke des hl. Thomas von Aquin enthalten. Denn was der hl. Thomas über die wahre Natur der Freiheit, welche in unseren Tagen in Zügellosigkeit ausgeartet ist, über den göttlichen Ursprung jeder Autorität, über die Gesetze und ihre Kraft, über die väterliche und billige Gewalt der höchsten Obrigkeit, über den Gehorsam, den wir den höhern Gewalten schulden, über die gegenseitige Liebe — was er über diese und verwandte Gegenstände lehrt, hat eine äußerst starke und unbesiegbare Beweiskraft, zur Widerlegung aller jener Grundsätze des neuen Rechtes, welche der Ruhe des Gemeinwesens und dem öffentlichen Wohle als schädlich sich erweisen." Die Encyklika tritt dann auch dem Vorurtheil entgegen, als ob die Restauration der Scholastik dem Fortschritt der Wissenschaft in der Gegenwart nachtheilig sei. Leo XIII. will keine todte Repristination der Scholastik, sondern eine organische Weiterbildung der Philosophie im Anschluß an die feststehenden großen Principien des hl. Thomas, unter welche sich auch die Resultate der neuern Wissenschaften subsummiren lassen. Ausdrücklich wird hervorgehoben, es gehöre zum „Fortschritte der Wissenschaft, daß gelehrte und eifrige Männer ihren Forscherfleiß und ihre Gelehrsamkeit und die Errungenschaften, welche die neuen Erfindungen bieten, zum Ausbau der Philosophie verwenden."

Seit dieser herrlichen Kundgebung hat das Studium der Scholastik, namentlich der Lehre des hl. Thomas auf dem ganzen katholischen Erdkreis einen neuen Aufschwung genommen. Zwar haben, wie Leo XIII. selbst lobend hervorhebt, schon vor dem Erscheinen jener Encyklica manche Gelehrte auf die hohe Bedeutung jener Philosophie hingewiesen, wie z. B. Jos. Kleutgen in seinem trefflichen Werke „Philosophie der Vorzeit." Aber ganz besonders seit jenem Erlasse haben diese Studien eine größere Verbreitung gefunden. Verschiedene thomistische Akademien wurden gegründet,

treffliche Zeitschriften sind entstanden, welche sich die Vertheidigung der Lehre des hl. Thomas zur Hauptaufgabe machen, z. B. die der römischen S. Thomas-Akademie, die Zeitschrift „Divus Thomas" in Piacenza; in Deutschland das von Dr. Commer in Breslau redigirte „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie" 2c. 2c.

Nicht allein aus der Mitte des Clerus, sondern auch von hervorragenden gelehrten Laien wird der Lehre des hl. Thomas glänzendes Lob gespendet. Wir erwähnen z. B. das sehr günstige Urtheil des ehemaligen Unterrichtsministers Italiens, Bonghi, das derselbe in der Zeitschrift „Cultura," Octoberheft 1882 abgegeben hat. Ferner dasjenige des durch seine aristotelischen Forschungen berühmten französischen Exministers Barthélemy Saint-Hilaire, in einem Briefe an M. l'Abbe Farges, Mitglied der Thomas-Akademie in Paris.[1] Selbst porteſtantische Gelehrte zollen dem englischen Lehrer ihre volle Anerkennung. So der Professor Dr. Eucken in seiner Abhandlung: „Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit."[2] Dieser Gelehrte ist zwar noch von protestantischen Vorurtheilen eingenommen, glaubt z. B. die Lehre des hl. Thomas sei nicht vereinbar mit der modernen Cultur.[3] Aber andrerseits hebt er die Verdienste des Aquinaten wiederholt hervor. Der Raum gestattet leider nicht die betreffenden Aeußerungen hier anzuführen. — Aber ein Urtheil möge zum Schlusse eine Stelle finden, das des berühmten protestantischen Rechtsgelehrten Professor Dr. Rudolf von Ihering in Göttingen. Derselbe schreibt in seiner bekannten Schrift „Der Zweck im Recht": „In der gegenwärtigen zweiten Auflage mache ich zum Texte einen Nachtrag, den ich der Besprechung meines Werkes im „Literarischen Handweiser," Münster, Jahrg. 23, No. 2 durch

---

[1] Abgedruckt in Annales de Philosophie chrétienne. Paris. November 1886 p. 200. — Derselbe hebt darin unter anderm hervor, der hl. Vater sei wunderbar erleuchtet gewesen, als er mit der ihm zu Gebote stehenden Autorität die Philosophie des hl. Thomas am Anfange seiner Regierung empfohlen, er habe dadurch der Kirche, überhaupt dem menschlichen Geiste einen eminenten Dienst geleistet.

[2] In der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. Halle. 87. Band 2. Heft 1885.

[3] Adeodatus hat in einer Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1887 diese Vorurtheile trefflich widerlegt. — Die hohe Bedeutung des hl. Thomas für die wahre Cultur hebt auch Dr. Hettinger hervor in der Frankfurter Broschüre „Thomas von Aquin und die europäische Civilisation." 1880. Heft 9.

W. Hohoff, Kaplan in Hüffe, verdanke, der mir auch persönlich mit manchen werthvollen Verweisungen auf die katholische ethische Literatur an die Hand gegangen ist. Derselbe weist mir durch Citate aus Thomas von Aquin nach, daß dieser große Geist das realistisch-praktische und gesellschaftliche Moment des Sittlichen ebenso wie das historische bereits vollkommen richtig erkannt hatte. Den Vorwurf der Unkenntniß, welchen er für mich daran knüpft, kann ich nicht von mir ablehnen, aber mit ungleich schwererem Gewicht als mich trifft er die modernen Philosophen und protestantischen Theologen, die es versäumt haben, sich die großartigen Gedanken dieses Mannes zu Nutze zu machen. Staunend frage ich mich, wie war es möglich, daß solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen worden waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit gerathen konnten? Welche Irrwege hätte sie sich ersparen können, wenn sie dieselben beherzigt hätte! Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn ich sie gekannt hätte; denn die Grundgedanken, um die es mir zu thun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen."

Wir schließen mit einem Wunsche. Möchte die Philosophie wieder mehr Geltung gewinnen in den Augen der gebildeten Welt. Möchte sie an den höhern Bildungsanstalten, speciell auch an den Universitäten Deutschlands wieder die ihr gebührende Stellung einnehmen. Möchte die Lehre des hl. Thomas insbesondere in diesem Lande der Denker eifrig gepflegt werden! — Auf der deutschen Katholikenversammlung in Trier hat Dr. Windthorst, dieser berühmte Führer der deutschen Katholiken, von der Bedeutung der christlichen Wissenschaft, namentlich auch von den Verdiensten der Görres-Gesellschaft gesprochen. Es ist eine erhabene Aufgabe der philosophischen Section dieser Gesellschaft, im Sinne und Geist des hl. Vaters, in Wort und Schrift, namentlich durch das neugegründete „Philosophische Jahrbuch," die Lehre des hl. Thomas zu vertheidigen und zu verbreiten.

Moderne Dichter und Schriftsteller.

Von

J. B. Adler.

Einleitung.

Ueberall regt es sich jetzt im deutschen Dichterwalde. Ringsum tönt Sang und Klang. Aber gar selten schallen liebliche Weisen, die Herz und Gemüth erfreuen und erquicken. Ausgestreuet ist der Samen über alles deutsche Land, des vollen Herzens Triebe werden im Klange freigegeben, allein der Altmeister des schwäbischen Dichterkreises würde wohl weniger für das Aufblühen einer allgemeinen deutschen Liederpoesie geschwärmt haben, hätte er ahnen können, welch, sonderliche Blüthen hiedurch sich entfalten. Mit fast alleiniger Ausnahme der katholischen Poesie, welche eine fließendere Feder in Heft 3, Band VI. der Frankfurter zeitgemäßen Broschüren trefflich geschildert hat, verfolgt unsere moderne Dichtkunst Ziele, die weit entfernt sind vom Land der Träume. Unsere heutigen Poeten-Augen hängen nicht verzückt an Zeus' Angesicht, ihr Geist verliert nicht' vom göttlichen Lichte berauscht, das Irdische, — als ächte Kinder einer Zeit, wo Mars und Pluto in die Regierung sich theilen und daneben nur noch die dämonische Herrscherin im Hörselberge innige Verehrung genießt, kennen sie gleich den Stürmern und Drängern der siebziger Jahre des vorigen und der dreißiger Jahre dieses Säkulums nur als höchste Ideale die Emancipation des Fleisches und die Freiheit der Revolution. Auch von der Poesie gilt heute des Dichters Wort:

> Nichts Heiliges ist mehr, es lösen
> Sich alle Bande frommer Scheu.

Darum herrscht auch flache Mittelmäßigkeit und verdirbt Sinn und Geschmack des Publikums, ruinirt unsere Jugend und impft

ihr Siechengift Generationen ein. Man sollte das Wort des sel. P. J. B. Diel S. J. gar vielen unserer Poeten in's Stammbuch schreiben:

„Wir dienen alle der Kunst." —
Ich glaub' es euch recht gern,
Doch wollt ihr wahre Diener sein,
Dient vorerst Gott dem Herrn. —

Neu ist diese Art von Dichtung, an der man so viel Originalität finden will, keineswegs. Als Grabbe seine erste große Tragödie an Tiek sandte, fand dieser viel Blasphemie, Unsittlichkeit und Regellosigkeit darin; und Gottschall sagt im letzten Bande seiner Literaturgeschichte S. 287 von den Kraftgenies: „Alle Verhältnisse der Pietät in grellem Cynismus mit Füßen zu treten, das ist die Art und Weise, wie die meisten unserer modernen Dichter Effekt zu machen suchen." Sogar das Gebiet des socialen Romanes und Dramas, das von den Modernen mit Vorliebe als ihre Errungenschaft betrachtet wird, ist längst schon besäet. Griepenkerl, Elise Schmidt und Genossen stehen keinen Fuß breit hinter dem jüngsten Deutschland zurück. Hier wie dort drückt „vulkanische Atmosphäre, voll Schwefel und Dampf und Verderben, in welcher alle Elemente der Sitte und des Gesetzes sich loslösen, in welcher alle wilden Licenzen an der Tagesordnung sind."

Das gilt großentheils auch sogar von der modernen Lyrik, soweit sie nicht gewöhnliches Mondscheingeleier und künstliche Empfindelei in schwer gedrechselte Reime bringt. Alljährlich erscheinen ungefähr anderthalbhundert Gedichtsammlungen in Deutschland, abgesehen von den Leistungen in poetischen und unpoetischen Zeitschriften; als aber die „Deutsche Zeitung" in Wien eine Aufforderung erließ, ein Lied für eine Volkshymne der Deutsch-Oesterreicher zu schreiben, wurden von 1500 eingelaufenen Gedichten kaum drei als annehmbar befunden. Das Prädikat „gut" ertheilte die unparteiische Kritik nicht einem einzigen. —

Es gilt also keine Wanderung durch blumige Gefilde und grünende, sangesvolle Wälder, wenn die Produkte moderner Helden der Feder durchgegangen werden sollen; allein es ist vielleicht doch keine fruchtlose Arbeit in dieser ungastlichen, wenn auch sinnebethörenden Wildniß auf die sumpfigen Moräste und halbverdeckten knorrigen Wurzeln hinzuweisen.

I. Moderne Stürmer und Dränger.

Im Jahre 1882 kündigten zwei junge Berliner Schriftsteller, das Brüderpaar Heinrich und Julius Hart, an, alle Bestrebungen fördern zu wollen, welche auf eine ächt nationale realistische und ideenstarke Dichtung gerichtet seien. Zugleich warfen sie offen allem Greisenhaften, allem Dilettantismus und aller Ideallosigkeit den Fehdehandschuh hin — „zum Heile des schaffenden Jungdeutschland und dem schwankenden, zweifelnden Publikum zur Lehre.“ Es folgten nun die „Kritischen Waffengänge“, welche einige moderne Lieblingspoeten, wie Hugo Bürger, Albert Träger, Friedrich Spielhagene Paul Lindau literarisch jämmerlich zurichteten, nach dem sechsten Heft, aber im Jahre 1884 aus Mangel an Abonnenten Waffen und Kritik in die Rumpelkammer werfen mußten. Unsere modernen literarischen Halbgötter lassen sich nicht so leicht stürzen, selbst wenn reifere Männer mit weniger Anspruchslosigkeit und mehr Leistung als die Jüngsten an ihren Piedestalen zu rütteln suchten. Was letztere selbst wollen und können, zeigt sich aus ihren Schöpfungen. Gleich das erste Gedicht in „Jung-Deutschland“ von Wilhelm Arent „des Jahrhunderts verlorene Kinder“, schließt mit dem weltschmerzenden Seufzer:

> Chaotische Brandung wirr uns umtost;
> Verzehrt von dämonischen Gluthen,
> Von keinem Strahl ewigen Lichts umkost,
> Müssen wir elend verbluten. . .

Zu diesem Liebäugeln mit Schmerzen gesellt sich dann noch berauschende Sinnentaumelei. Als einzig ideales Gut gilt ein Gemisch von religiösem Pantheismus und naturalistischem Sozialismus.

[1] Benützt sind u. a. Kritische Streifzüge. Von Eugen Sierke. Braunschweig, Wreden. — Litterarische Volkshefte. R. Eckstein Nachfolger, Berlin. — Jung-Deutschland von W. Arent. Berlin und Leipzig, Fr. Thiel. — Kunterbunt. Lyrische Federzeichnungen von W. Arent, gl. Verlag. — Kritische Waffengänge. Von H. Hart und J. Hart. Leipzig, Wigand. — Paul Heyse's Novellen und Romane. Von O. Kraus. Frankfurt a. M. J. Alt. — Aeolsharfen-Almanach. Bd. 2 Berlin. Freund und Jeckel. 2c.

Man trinkt, „unaussprechlicher Inbrunst voll, der wonnesam schlummernden Allmutter Natur gottseligen Frieden", genießt „Glück ohne Ende in der Mainacht Duftthau", fühlt aber nach kurzem Taumel das Herz öd' und leer und kalt und beginnt zu jammern:

Zieh' ein, o Schmerz
Und heil'ge dies Herz —
Durch deine Flammenspuren!
Und erbarmungslos
Entlös' deinem Schooß
Der Qualen nachtlockigen Reigen!

Zieh' ein, o Schmerz,
Und pflanze in's Herz
Der Welträthsel Erkenntniß![1]

Diese Erkenntniß wird dem pantheistischen Dichterjünglinge wohl für immer verschlossen bleiben, wenn er auch gleich seinem Genossen Arno Holz Mutter Erde brünstig anbetet und sich für der Gottheit eingebornen Sohn hält. Das Paradies der Erkenntniß ist solchen Leuten verloren durch ihre Schuld. Nicht umsonst jammert Hermann Conradi:

In meinem Herzen ist Finsterniß,
Und verdorrt ist mir des Glückes Bronne!
Verdorrt ist mir der lebendige Muth,
Für meine Brüder die Gasse zu bahnen, —
Zerbrochen hab' ich die blitzende Wehr,
Zerbrochen die wurfzerfetzten Fahnen . . .

Nur bacchantischer Sinnentaumel ist geblieben und nach dem Erwachen die Sehnsucht nach traumlos ewigem Schlafe. Doch nein! Ein Ideal haben die ungläubigen Weltschmerzdichter sich ersonnen — die Sehnsucht nach der socialen Revolution. Durch alle Ergüsse ihrer krankhaft überreizten Phantasie geht hindurch das Liebäugeln mit dem vierten Stande, der Haß gegen die Besitzenden und die fanatische Massenaufhetzung. Die sociale Frage und der Gegensatz der Nationalitäten sind nach Bleibtreu die zwei großen Themata der Zukunftspoesie. Auf die Revolution der Literatur soll das Schlachtwort folgen, „das blutig schrillt."

In dunklen Schaaren drängt es finster an,
Mit Beil und Hammer wogt es dumpf heran.

Zerlumpte Haufen, wie vom Sturm verwirrt,
Das Eisen dröhnt, das blanke Messer klirrt.

[1] Purgatorio von Hermann Conradi. Jung-Deutschland S. 96.

So rief Julius Hart im Jahre 1884, und seine Verse finden in den Herzen der Arbeiter nicht weniger empfänglichen Sinn als die Brandreden der socialistischen Agitatoren von Gewerb und Beruf.

Hiezu verfertigten die Stürmer noch eine Menge Romane und Theaterstücke als weitere Gährungsmittel. Max Kretzer schuf sogar eine eigene Romangattung, den „Berliner Roman", wobei der materialistische Emil Zola, der „schmutzige Geselle", zum Vorbild diente. Die Grundstimmung Kretzer's ist deutlich ausgedrückt in dem Worte, daß „unter dem Drucke der gemeinen Welt alles, was edel denkt und eine Sonderstellung innerhalb unserer verrotteten Gesellschaft einnimmt, zu Grunde gehen muß." In den „Drei Weibern" des Autors wird ein feudaler Klub geschildert, allwo man das Wohl des armen Mannes auch bei Essen und Trinken nicht vergessen wollte; draußen vor der Thüre steht ein Proletarier, „und je öfters er das Wort Hunger vernahm, je mehr empfand er ihn. Plötzlich überkam ihn eine Wuth, die ihm bisher fern gelegen hatte und die er sich nicht zu erklären vermochte. Er wollte mit seinen großen Fäusten die Thüre zertrümmern, mitten unter die Gesellschaft stürzen und ihr die Worte entgegendonnern: Ihr lügt! Gebt mir, was Ihr übrig habt und schweigt!" — Eugen Wolff, der Verfasser der „Jüngsten deutschen Litteraturströmung", bemerkt hiezu, es sei dies eine würdigere Behandlung der socialen Frage als bei manchem von Kretzer's Genossen. Alberti geht noch etwas weiter, wenn er den Kutscher Martin in seinem „Rechtsstaat" sagen läßt, es sei für niemand besonders erhebend, auch für einen Diener nicht, einen Rock anziehen zu müssen, dessen Farbe und Schnitt ihn gewissermaßen außerhalb . . . der gesellschaftlichen Gleichheit stellt. Jede Livre habe schließlich etwas Entehrendes, denn sie setze den Menschen, der sie trage, eine Stufe herab, wie einen Unfreien. An Ekelhaftigkeit und Geschmacklosigkeit leistet ferner Conradi in seinen „Brutalitäten" und „Phrasen" das Menschenmöglichste. Letztere sind, wie selbst Wolff eingestehen muß, ein widerliches Gemisch von Gemeinheit, Geschmacklosigkeit und Talentlosigkeit, daß man in Verlegenheit geräth, ob man zuerst die moralische oder ästhetische Verirrung ihres Verfassers bedauern soll. Ein durch und durch krankhaftes Buch, das in einer symbolisch-realistischen Liebesmahlscene — zu deutsch mystischen Verklärung der Lüsternheit — geradezu an Irrenphantastik streift! Dabei ist das Machwerk ohne jede Spur von Entwickelung

und Charakteristik, von tödtender Langweile. Nirgends geistige Erhebung: Schmutz verkommt im Schmutze.

Dies gilt, wenn auch nicht in gleichem Grade, von den meisten Erzeugnissen der Schule. Schon die Titel der Werke lassen auf einen Inhalt voll platter Gemeinheit schließen, geschrieben mit lüsternem Herzen und stierem Blicke. Die „Lieder eines Sünders“, die Novellensammlungen „Plebs“, „Verbotene Liebe“, „Die Betrogenen“, „Die Verkommenen“, „Die Prostitution des Herzens“, „Schlechte Gesellschaft“, wären besser ungeschrieben geblieben. Dasselbe dürfte auch gesagt werden von dem vielgerühmten Trauerspiele „Sumpf“ von Julius Hart. In demselben gelangt ein junger Maler von glänzendem Talent, feurigem Blute und schwachem Charakter aus kleinbürgerlichen Verhältnissen seines Heimathsortes in den Strudel der Weltstadt, woselbst ein Weib erfolgreich buhlerische Netze um ihn spinnt. Vergebens versucht er zu der Tugend, der Jugendgeliebten, dem sorgsamen alten Vater zurückzukehren: da die Buhlerin wieder vor ihn tritt, sagt er sich von allem los, um ihr von neuem zu folgen, ihr allein zu gehören. Seine Künstlerschaft wie seine Charakterkraft leiden in dem Sumpfe vollständig Schiffbruch; er läßt sich von seiner Buhlerin materiell erhalten, und als sie seiner überdrüssig wird, gibt er ihr und sich den Tod. — Eugen Wolff bemerkt hiezu, das sei der erste Ansatz für das wahrhaft deutsche soziale Drama, im Gegensatz zum französischen Unsitten-Drama. Uns scheint dieses sumpfige Produkt voll übelriechenden Gewürmes, dem pesthauchende Dünste entsteigen, selbst in unserer Zeit des Namens eines deutschen Dramas nicht werth zu sein. Es ist die Literatur sündenvoller Nachtluft, wo in verlorenen Gassen lichtscheue Vögel herumflattern. Der Held des Stückes „kennt nicht Ehre, nicht Schwur, nicht die Liebe der Keuschheit“; die Buhlerin bricht aus: das ganze Heer der Ausgestoßenen, Verachteten und Elenden sei in ihr zusammengewachsen; Rache ist ihr einziger Genuß; die Söhne und Männer der Glücklichen will sie verführen, vergiften, so elend machen, daß sie nach Thränen umsonst schreien sollten. Sumpf!! —

Ihr habt geschwelgt in Sünden,
In Sünden sonder Zahl!
Aus euren Augen grinst der Tod
Und euer Wort ist schaal
Und euer Schwert zerfrißt der Rost,
Dieweil mit Dirnen ihr gekost —

so dürfte Conradi nicht den „Priestern der Moral“, sondern seinen eigenen Zunftgenossen zurufen! — Was soll man aber sagen, wenn ein ähnliches Machwerk, „Waiblinger“, von Wolfgang Kirchbach, im Hoftheater zu München unter Beifallsbezeugungen des Publikums über die Bretter ging? Waiblinger ist ein heruntergekommener Ingenieur, der einen Bauern ermordet, dessen reiche Tochter heirathet und schließlich, nachdem seine Frau wahnsinnig geworden, sich vom Felsen in einen Abgrund stürzt, um den Händen der Polizei zu entgehen. — Sumpf! —

Als letztes sociales Stück der „Jüngsten“ soll Heinrich Hart's Tragödie „Sedan“ etwas näher betrachtet werden, ein vergeblicher Versuch, den dritten Napoleon zu dramatisiren. Als unerläßliche Essenz ist dabei wieder weibliche Preisgebung eingeflochten. Das Stück beginnt mit der Unwahrscheinlichkeit, daß Arbeiterführer dem damals allmächtigen Kaiser der Franzosen in St. Cloud ziemlich derbe Vorwürfe und Drohungen ins Gesicht schleudern. So spricht der Führer Varlin:

Lernt sie (die Sprache des Volkes) verstehen, wie das Volk sie lernte,
Sonst kommt es selbst als Dolmetsch, und mit Fäusten
Und Aexten wird es Euch Verständniß lehren.

Eine solche Sprache läßt sich der Franzosenkaiser ganz geduldig gefallen und unterhandelt weiter, bis Varlin in die Schlußworte ausbricht:

Entweder zollt Ihr uns, was uns gebührt,
Dann freut, so lang Ihr mögt, Euch an der Krone, —
Wenn nicht, so bricht sie leichter (er greift nach dem Weinglas) als dies Glas,
Das ich zu Boden schmettre Euch vor Augen. —

Im fünften Auftritt entpuppt sich der Stürmer und Dränger Hart auch als moderner Culturkämpfer. Aus der verrosteten Romanrüstkammer wird ein Jesuit herausgeholt, der natürlich voll Ränke ist und an der Kaiserin eine Stütze findet. Die geweihten Waffen, der heilige Krieg gegen das protestantische Preußen und alle andern abgenutzten Phrasen müssen zum Aufputze herhalten. Bald tritt dann die buhlende Gräfin Testres auf, um dem Kaiser zu liebe den Fabrikanten und Arbeiterfreund Sutro in ihre Netze zu locken. Beide sind zwar vermählt, aber der edlen Gräfin macht das wenig Bedenken. Sie sagt selbst ihrem Buhlen gegenüber:

Gewiß, ich heiße Testres,
Ich könnt' auch Fäulniß heißen oder Schande.

Das bringt den Kaiser ganz in Verzückung, so daß er ihre Hand ergreifend ausruft:

Ach, Weib, dich kann ich lieben!

Ehe er aber weiter sich ergießt, eilt er fort, denn es erscheint der ersehnte Sutro, der sofort seine Liebe der Gräfin gesteht, die „keine Kraft zum Guten hat und nichts, ihm widerstehen zu können.“ Dem Fabrikanten aber gehen rasch die Augen auf, und nachdem er dem hinzukommenden Kaiser eine schöne Portion Grobheiten gemacht und mit Mord gedroht hat, geht er ruhig fort. Im zweiten Acte folgt dann trotz Arbeiterdrohungen Sutro's Verhaftung durch des Kaisers Sekretär Pietri und dessen Ansinnen an des Fabrikanten Frau, um den Preis ihrer Ehre den geliebten Gemahl zu retten. Dies geschieht. Darauf rennt der wüthende Sutro in des Kaisers Gemach und schießt statt dessen Gräfin Testres nieder. Auf allgemeines Andrängen beschließt Napoleon den Krieg, in dem auch Pater St. Maurice umkommt, nachdem ihm der Dichter noch recht viel albernes Zeug in den Mund gelegt hat. Der Choral: „Nun danket alle Gott“ — beschließt das 123 Seiten lange Tendenzwerk. Doch genug des unerfreulichen Wandels durch den modernen Sturm und Drang. Folgendes Spottgedicht Krahlauer's auf die Jüngsten, dem Äolsharfen-Almanach für 1888 entnommen, möge den würdigen Schluß bilden:

Von des Weltgeist's heiligem Griffe erfaßt,
Enthoben stumpfumzirkender Enge der Ichsucht,
Aufgesetzt auf das Nichts, der Nichtigheit Nichtheit
Ueber dem All des Alles, der Allheit des Weltalls,
Werd ich, ich ahn's, ich fühl's, ich weiß's,
Dereinst etwas Großes vollbringen!

Eure staunenbefangene Seele
Begreift nicht das Wollen kühnmuthlichster Absicht.
Unerkannt bleibt das Inn're des dichtenden Drängers,
Bis er, stolz verachtend der Menschheit verkomm'ne Gesetze,
Zeigt der Welt, um sie zu erlösen,
Sein donnerndes Antlitz.

II. Zwei Koryphäen auf dem Gebiete der Novellistik und Epik.

Im Gegensatz zu den in schwerbenagelten Arbeiterstiefeln auf sumpfigen Wegen einherstolzirenden Dichtern des vierten Standes

schlüpft der modernste Novellendichter, Paul Heyse, lächelnd auf den gewichsten Salonböden dahin. Sein Aeußeres ist untadelhaft und verschafft ihm Zutritt in das eleganteste Boudoir, in den luxuriösesten Salon. Schon die Abstammung aus einer berühmten Professorenfamilie, wo Vater und Großvater Bleibendes für die deutsche Sprache geschaffen haben, mag den Grund zur Formvollendung in den 1830 zu Berlin geborenen Dichter gelegt haben, der seit 1854 zu den Tonangebern in literarischen und künstlerischen Kreisen der Hauptstadt des Bayernlandes gehört. Leider entspricht der Inhalt nicht der glitzernden, blendenden Form. Auch er ist Sumpf, obgleich weiße und gelbe Seerosen und zarte Lotoskelche auf der Oberfläche schwimmen und den Blick zu täuschen suchen. Auf dem Grunde schleichen häßliche Molche und zähnebewaffnete Lurche. Kein Einst und Drüben, nur ein Jetzt und Hier, ausgeschmückt mit allen erdenklichen Genüssen einer überreizten Phantasie — das ist des Dichters Grundgedanke in all' seinen Museeingebungen. Darum taucht er die Feder mit Vorliebe in recht zartrosige Tinte und befleißigt sich, als Schriftsteller das zu sein, was Makart als Maler gewesen. Und man darf ungescheut bekennen, daß seine Novellen und Romane kühn in ihrer Art mit den „Sieben Todsünden,“ „Fünf Sinnen“, dem „Einzug Karls V. in Antwerpen“ und den übrigen Schöpfungen des heimgegangenen Fleischkoloristen sich messen dürfen. Wie wäre dies auch anders möglich bei einem Schriftsteller, der sein Glaubensbekenntniß in folgende Verse zu fassen vermag:

Glaubst du, daß im Jenseits auch
Uns ein Rückerinnern bliebe?“
Nicht an ew'ges Leben, Kind,
Glaub ich, nur an ew'ge Liebe.

Diese Liebe aber ist bei Heyse lediglich nackter Sinnentaumel. „Lachen, toll sein und sich küssen“ — ist des Menschen Beruf auf Erden, ehe er verschwindet im Nirwana, im ewigen Nichts. Darum kann der Dichter auch nicht Liebe tragen zu „jenem Einen“, von dem er gar seltsame Vorstellungen zu haben scheint.

Urew'ger Ziele Bahn muß er betrachten,
Vielleicht unselig selbst, unfroh gewiß;
Denn wo sind Freuden, die ihn jauchzen machten?

Mit dem Tode ist bei Heyse alles vorbei.

Auch wir vergehn; und das ist Trost genug, —

phantasirt der unglückliche Vater beim Tode seines Sohnes Ernst.

In der Novelle: „Der letzte Centaur“ und in „F. U. R. I. A.“ hat Heyse offen dem Kreuze den Krieg erklärt. Erstere ist in der Idee dasselbe, was Schiller's „Götter Griechenlands“ sind; letztere, 1885 geschrieben, ist eine raffinirte Verspottung des Gekreuzigten. Ein katholischer (!) Bildhauer verherrlicht sein ehebrecherisches, sittlich verkommenes Eheweib, indem er sie in nackter Gestalt im Bilde als Crucifix darstellt und zwar so, daß die Figur an den kreuzweis stehenden Aesten eines Reineclaudenbaumes mit ausgestreckten Armen postirt und die eine Hand nach der Frucht langt. Und dort, wo bei dem Crucifixe des Heilands die bekannte Inschrift J. N. R. J. sich befindet, ist auf dem „Teufelscrucifix“ die Inschrift angebracht: „F. U. R. I. A.“ Das soll heißen: ‚Femina Universi Regina in Aeternum“ — „Das Weib der Welt Königin bis in Ewigkeit“. Und dies scheußliche Bild steht gegenüber einem wahren Crucifixe, das sich vor einer Kapelle befindet. Die Teufelsinschrift soll bedeuten, daß der Antichrist nun auch einmal zeige, wer denn eigentlich über die Seelen herrsche! — Dieser, aller Moral und Religion frech ins Gesicht schlagende Frevel wird freilich von einem Wahnsinnigen verübt; aber dennoch ist es der moderne Lieblingsdichter Paul Heyse, welcher diese abscheuliche Blasphemie ersonnen hat.

Schauderhaft sind auch die Ehebruchs-Novellen mit der Rechtfertigung des Meineides als Nothwehr. Die Ehe wird von Heyse so behandelt, wie es Gottfried von Straßburg, der mittelalterliche Prediger des Lebensgenusses, in seinem Hauptwerke „Tristan und Isolde“ gethan. Hätte der Dichter eine eigene Schule gegründet, — man könnte dieselbe dann die wollüstig-satanische nennen, welch letzteren nicht gerade schmeichelhaften Beinamen man nicht mit Unrecht dem geistesverwandten Lord Byron zuerkannte, der nicht weniger ein Meister in der Form war, wie Heyse. Das Herz ist beiden ein Theil des Himmels, gleich ihm muß es sich beständig verwandeln. Die Liebe trägt in der Brust den Keim des Wechsels, und der schlimmste Katzenjammer auf einen Sinnesrausch ist die Ehe. Das Leben ist ein Taumel, das Denken ein ewiger Zweifel. —

Am eingehendsten hat Heyse diese Ansichten niedergelegt in dem Romane: „Im Paradiese“. Derselbe soll ein Spiegelbild Münchener Künstlerlebens sein, es ist aber im Interesse der Künstlerschaft zu hoffen, daß der Dichter unberechtigt seine Ansichten über Moral auf den fröhlichen Kreis der „im Paradiese“ zu München

zechenden Künstler übertragen hat. Die Hauptperson des Romans ist „der schnöde Heide" Jansen, neben ihm die schöne Julie. Beide sind hellauf in einander entbrannt, trotzdem Herr Jansen schon verheirathet ist. Sie kommen mit Hilfe des Hundes „Homo" schließlich doch zusammen; dafür erhält das edle Thier folgende Grabschrift: „Hic jacet Homo nil humani alienum in se putans." — Das übertrifft fast noch den Thierkultus des Tondichters Richard Wagner, welcher die Thiere am See der Gralsburg heilig spricht und seinen Leibhund im Garten des Wanfried zu Bayreuth dereinst wieder auferstehen läßt. — Es geht doch nichts über unsere Künstler und modernen Gelehrten! Dem Menschen sprechen sie Seele und Jenseits ab und erniedrigen ihn zum Thiere, die Bestien aber müssen menschlich leben und dereinst selig werden! —

Das freie Künstlerleben ohne die Feigenblätter der bürgerlichen Moral ist Heyse der idealste Zustand. Glaubt man denn aber, daß nur Künstler, nicht auch Arbeiter diesem Ideale nachstreben werden? — Die Dichter und Agitatoren des Proletariates besorgen hierin mehr als genug. — Treffend sagt in Bezug auf Heyse's Moral eine deutsche Frau: „Mit welchem Rechte können wir den Franzosen ihre unsittlichen Romane vorwerfen, wenn wir daran denken, daß es Paul Heyse nicht besser macht?" —

Mit Uebergehung der ordinären Ehebruchsgeschichte: „Himmlische und irdische Liebe" und anderer ähnlicher Producte muß schließlich noch der Troubadour-Novellen und italienischen Liebesgeschichten kurz gedacht werden. Erstere fallen in die Zeit von 1880 und 1881 und behandeln in gewohnter Art allerlei „häcklige Thesen aus dem Bereiche der Erotik." Da will eine Vice-Gräfin in nicht mehr jungen Jahren einen hübschen Knappen zum Gemahl, stirbt aber an Gift noch vor der Hochzeit. Eine andere möchte gern einen vornehmen Troubadour, muß aber erfahren, daß derselbe im Punkte ehelicher Treue etwas sonderbare Ansichten hat. Darob Kloster, vorher aber noch ein wenig Sinnengenuß. Ein anderer Troubadour ist Mönch, wird verführt, nimmt aber doch noch ein gutes Ende. — So geht es fort, bis die sechste Novelle glücklich zu Ende ist. —

Von den italienischen Novellen ist nur zu erwähnen, daß außer den gewöhnlichen Verführern und leicht Verführten noch die Banditen eine große Rolle spielen. Daß Heyse auch die Gelegenheit mit Haaren herbeizieht, Christi Begegnung mit der Samariterin zu bespötteln, darf bei dem Verfasser von F. U. R. I. A. nicht Wunder

nehmen. Toll ist der Einfall, einen Räuber bei nächtlicher Trauung mit einer Heiligenkrone sich schmücken zu lassen. Die Braut büßt das Unterfangen mit sofortiger Geistesumnachtung. Fast noch absonderlicher mag es scheinen, daß der Dichter des Unglaubens und der Immoralität einen Legendenstoff zur Grundlage einer Novelle macht. Wer aber seine giftigen Pfeile nach dem sterbenden Welterlöser abzusenden vermag, wird sich auch nicht scheuen, aus der heiligen Thekla eine verliebte Modedame machen zu wollen. Selbst Julian Schmidt muß von dem Machwerke sagen, es enthalte den reinsten Pantheismus und entspreche, wenn auch vorher geschrieben, Renan's Figuren in dem berüchtigten „Leben Jesu". Es wäre auch wohl nicht zu weit gegangen, zu vermuthen, daß Heyse C. Corvin's Schandbuch: „Die goldene Legende" zum Vorwurfe sich nahm.

Von den sogenannten Freundschaftsnovellen Heyse's möchte wohl das Wort gelten, das er über seinen „Salamander" ausspricht: „Den Kindern der Welt eine Thorheit und den Frommen ein Aergerniß!" Abtretung von Bräuten an Freunde, ein Mörder, welcher seinem Opfer das Blut vom Busen küßt, u. dergl. dienen als Unterlage. Greulicher noch geht es zu in der Novelle: „Der Kinder Sünde der Väter Fluch." Da wimmelt es nur so von Verführung, Wahnsinn, Rache und Mord; ähnlich ist die „Eselin", welcher Titel von einem Grauthier herrührt, das nach Art des Hundes Homo beanlagt ist. Das zu kluge Thier stirbt von der Hand eines Mädchenverführers. Die Verführte ertränkt sich samt ihrem Kinde, ihre Mutter verbrennt sich in ihrer Hütte und der Verführer hält Hochzeit. Wahrhaft greuliche Nachtstücke, gespickt mit unmoralischen Erörterungen und glaubenslosen Einschaltungen, von denen Heyse nun einmal nicht lassen kann. —

Das sind in möglichster Kürze Gestalten und Tendenzen aus den Werken des berühmtesten Novellisten unserer Zeit. Fügen wir ihnen nunmehr den Rath Vilmar's bei, gewiß einer Autorität ersten Ranges im Garten der schönen Literatur. Er lautet: „Auch in der Poesie gibt es einen Sündenfall; ja es gibt auch in der Poesie lockende Früchte an dem Baume der Erkenntniß, die lustig sind zu sehen, und gut zu essen; aber brich sie nicht; brichst du sie, so hast du allerdings einen Genuß, den wir andern nicht haben, du hast eine Wahrheit, die wir entbehren, du weißt mehr als wir, was gut und böse ist; aber aus der alten Heimath, aus dem Paradiese der Dichtung treibt auch dich der Racheengel mit flammendem Schwerte



unwiderruflich, und Erde wirst du wieder werden, von der du genommen bist: die Unsterblichkeit deiner Poesie ist verscherzt: roher Stoff wird sie sein, nicht für den singenden Mund kommender Geschlechter, sondern für die Raritätenstücke der Sammler und den Wust der Literaturhistoriker bestimmt und aufbehalten."

Wird der atheistisch erotische Heyse als Liebling unserer modernen Damenwelt gepriesen, so nehmen vornehme Herrnkreise den ebenfalls vom deutschen Norden nach Bayern übersiedelten gereifteren und welterfahrenern Grafen Schack für sich in Anspruch. Gemeinsam ist beiden der Zug zu Kunst und Künstlern, gemeinsam auch die naturalistische Weltanschauung. Während aber Heyse die Kunst nur um der Künstler willen verehrt, die ihm zu seinen Novellenbildern sitzen müssen, ist Graf Schack in das Heiligthum derselben eingeweiht, Kunstkenner und Kunst-Literarhistoriker von angesehenem Namen. Auch als Maler des Naturalismus steht Graf Schack über Heyse. Er taucht seine Pinsel nicht bloß in sinnliche Fleischfarbe, sondern trägt einen Farbenton auf, der an Haller's Meisterwerk „die Alpen" erinnert. Lieder, Dramen und Epen beweisen seine Kunstfertigkeit, nicht weniger die musterhaften Uebersetzungen aus den Sprachen des Orients und Spaniens. Leider kann hier nur das Epos näher berücksichtigt werden, da der beschränkte Raum weitere Ausführungen verbietet. Es nimmt dasselbe auch den breitesten Platz in des Dichters poetischen Erzeugnissen ein und überragt an Gehalt weitaus die übrigen Leistungen.

An der Spitze steht eine Schöpfung, deren Grundzug als Gegensatz zu Dante's unsterblicher Divina comedia bezeichnet werden kann, und die das ganze Innere des Dichters enthüllt. „Die Nächte des Ostens" führen den Wanderer durch die Reiche des Diesseits, wie der große Römerdichter den sehnsüchtigen Poeten durch die jenseitigen Räume geleitet. Enthüllt Dante so das künftige Schicksal des Menschen, so will Schack dessen Vergangenheit entrollen; athmen wir dort katholischen Glauben, so stößt uns hier moderne, ungläubige Weltanschauung ab. Hier steht der Aristokrat und Künstler Schack leider auf gleichem Boden, wie der aller Ideale bare Führer Jungdeutschlands, Heinrich Hart, der Verfasser des „Liedes der Menschheit."

Die „Nächte des Ostens" werden eröffnet mit einem Prologe, gemischt aus Satire und heißer Sehnsucht. Der Poet ist müde der Civilisation und ihrer geisttödtenden Maschinerie. Zuwider ist ihm der unaufhörliche Kampf um Brod und Leben, das stete

Widerspiel zwischen prassender Unthätigkeit und darbendem Fleiße; zuwider das vergebliche Haschen und Ringen und Suchen nach Wahrheit, die Arroganz der Schriftgelehrten und die innere Oede und hoffnungslose Sehnsucht. Da überfällt ihn unwiderstehlicher Drang nach den sonnigen Gefilden des Ostens zu ziehen, und schnell entschlossen wird das Roß zum Ritt gerüstet. Hin geht es nach Arabien, wo,

Versunken im Gebet,
Aus Allahs Hand den Koran der Prophet

empfing.

An Saba's Weihrauchküsten will der Rastlose den Balsamduft der Morgenfrühe trinken und im Wüstensand am Rande der Cisternen von neuem athmen, leben lernen in heil'ger Einsamkeit, wo in alten Zeiten erwuchsen auf Sinai's, auf Meru's Bergeshaupt „die Götterlehren, die noch heute Der und Jener glaubt.“ — Hier bekundet der Dichter einen Mangel an Katechismuskenntniß, der fast erstaunlich ist. Gerade die „Götterlehre“ wurde in Arabien vernichtet, wo der ewig Einzige sprach, seine Gebote erließ und von wo aus unter Feuersgluth und Blutströmen der Glaube an den einzigen Allah verbreitet wurde. Das Alles scheint der Dichter nicht zu wissen. Gleich dem verhärteten Volke, das seinen Erlöser ans Kreuz schlug und noch immer vergebens auf einen andern Messias harrt, seufzt Graf Schack:

Wird unserer Zeit die Offenbarung werden,
Nach der sie lechzt, so wie die Flur nach Thau?

Wenn er aber weiterfährt:

Im Sterben sind die alten Religionen,
Nach Licht und Weisheit dürsten die Nationen,

so zeigt dies, daß er im Land der Träume verweilet, während die Nationen der Erde freudig-ergeben am Throne des Stellvertreters Christi Licht und Weisheit finden.

Im Beginne der eigentlichen Dichtung reitet der Erzähler landeinwärts den Zeltstädten der Beduinen entgegen, und in wechselnden Bildern entrollt sich ein farbenglühendes Gemälde der Steppen und Triften Arabiens. Rastlos geht es hin durch die brennende Gluth des Tages und den kalten Glanz der Nacht. Nur dann und wann macht der Wanderer Halt, um als Gast der Wüstensöhne am

einfachen Mahle theilzunehmen und den Liedern und Märchen der Tapferen zu lauschen. Doch auch hier findet er nicht Ruhe und Frieden; Zweifel und Verzweiflung lassen ihn nicht los und fort flieht er in die menschenleere Einsamkeit. Als er dort mitten in der Nacht vom verlorenen Paradiese träumt, erscheint ihm ein Greis, der sich als einen der Erstgeborenen bezeichnet, der den Tod nicht finden kann und seit Urzeiten die Erde durchschweift. Sein Name ist Hadschi Ali. In tausend Bildern läßt er Erde und Geschichte vor seinem Zuhörer neu aufleben, um ihn von der ewigen Nichtigkeit des Daseins zu überzeugen. Aber der Dichter gibt sich nicht gefangen. Da fordert ihn Ali auf, eine Zeitlang mit ihm zu reisen, und er erklärt zugleich, daß er ein wunderbares Elixir besitze.

Wer einen Tropfen kostet von dem Saft,
Aufthun vor dem sich wie durch Zauberkraft
Die Pforten der Vergangenheit

Voll Sehnsucht, durch solch einen Zaubertrank lebendige Anschauung der Vergangenheit zu erlangen, wünscht der Dichter alle jene Epochen durchleben zu können, welche er für Paradieseszeiten der Menschheit hält. Bittere Enttäuschung wartet seiner. Gleich die Urzeit ist keine Zeit des Lichtes, der Unschuld, sondern eine Wüste tiefster Nacht und ungeheurer Schrecknisse. Der Mensch ist noch halb Thier, er berauscht sich in Blut und scheußlicher Kannibalismus hält ihn in den Banden dumpfer Fühllosigkeit. Ein zweiter Trunk versetzt den Dichter in die Aera der Pfahlbauten. Er lebt als Knecht eines Häuptlings in enger Beschränktheit ein Dasein ohne Reiz. Auch des Führers Schilderungen aus der Geschichte der Assyrer, Phönizier und Israeliten sind nicht angethan, des Dichters Zweifel an dem Glück der Vergangenheit zu beseitigen. Selbst die Herrlichkeiten und Wonnen Kaschmirs gehen ohne Befriedigung vorüber.

Die Sinne baden sich in Lust und Schönheit,
Wenn im Tanz
Bei Zitherschall sich Bajaderen wiegen,

aber die Seele des Dichters bleibt kalt und unberührt.

Fort will er, hin nach Hellas, wo die Wundermacht der Künste und Wissenschaften ihn berauschen soll. Aber auch hier harrt bittere Enttäuschung seiner. Als er zu Olympia sich in den Kreis der Freien drängt, wird er gepeitscht und als er, ein Sklave in

Athen, die Augen zur Tochter seines Herrn zu erheben wagt, harrt Kerker und Todesurtheil seiner. Weitere Erfahrungen zerstören auch die Bilder von Ritterthum und Humanismus. Endlich kommt er zur Ueberzeugung, daß der Menschheit Gang stets aufwärts geht und daß das goldene Zeitalter nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft liegt. Dies bezeugt auch Ali und hierin findet er schließlich Trost und Ruhe. Der Dichter aber kehrt, neuer Kraft und neuen Glaubens voll, nach Deutschland heim, das inzwischen seine Einigkeit gefunden und zu einem großen, zukunftvollen Reiche geworden ist. Freudig begrüßt er diesen Umschwung. —

Als Meisterwerk Schack's gelten die „Plejaden". Die Handlung ist einfach; sie erzählt von einem athenischen Jüngling Kallias, der nach Jonien geschickt ist, um die Bewegung der kleinasiatischen Griechen gegen die Perser zu schüren. Noch ehe er seinen Auftrag ausrichten kann, verliebt er sich in Arete, die Tochter eines verbannten Landsmannes, der inzwischen Freund und Berather des Xerxes geworden ist. Dann will er seine Mission vollführen, geräth aber hierbei in persische Gefangenschaft. Eine vornehme Perserin, Rosane, befreit ihn aus dem Kerker und gesteht ihm ihre Liebe. Ehe er aber in ihre Arme sinkt, erinnert ihn das Sternbild der Plejaden des Abends, da er in Athen vom Vater Abschied nahm und dieser, zu dem leuchtenden Siebengestirn hinaufweisend, dem Sohne den Segen gab und ihn bat, an Hellas zu denken, so oft er am Himmel den funkelnden Reigen jenes Gestirnes ziehen sehe. Siegreich überwindet er die Versuchung und bewahrt dem Vaterlande und der Geliebten die Treue. Nach Athen heimgekehrt nimmt er Theil an der Schlacht von Salamis und findet dann Arete wieder.

Das Ganze ist eine musterhafte Schilderung von Land und Leuten Kleinasiens, des Riesenreiches der Perser, des wogenden athenienfischen Lebens und des tobenden Schlachtengewühles. Der Vers ist der trochäische Fünfer. Wohlthuend berührt es, daß Schack hier die Kulturkampfwaffen ruhen läßt und von allen Ausfällen gegen die katholische Kirche und ihre Würdenträger sich frei hält. Bei diesem Thema wäre es auch nicht gut thunlich, obgleich der Dichter nicht selten subjectiv wird.

Leider kann dieses Lob nicht auch den „Pisanern" gespendet werden. In Pisa waltet wie in allen Städten Oberitaliens der Gegensatz zwischen Guelfen und Ghibellinen. Der Guelfe, Graf Ugolino, hat den Ghibellinen die Obergewalt entrissen, welche bis

dahin der Erzbischof Ruggieri inne hatte. Durch tyrannische Willkür entfremdet sich der thatkräftige, aber auch stolze und rücksichtslose Ugolino den Adel Pisas, und durch einen Krieg mit Genua, welcher der Stadt harte Opfer auferlegt, das Volk. Eine Empörung bricht aus, während Ugolino ein Fest zu Ehren seines Sohnes Guelfo feiert, der als Sieger heimgekehrt ist. Die Seele des Aufruhrs bildet der Erzbischof Ruggieri, doch hält sich der listige Mann öffentlich zurück. Nicht nur als politischer Gegner ist ihm Ugolino verhaßt, sondern auch als persönlicher Todfeind steht er ihm gegenüber. Als der Graf die Herrschaft an sich riß, wurde die Geliebte Ruggieris getödtet und mit Mühe rettete dieser den einzigen Sohn, Ato, den er späterhin als Neffen bei sich ihm Hause erzieht. Um die Empörer, welche sich in der Nähe der Scheunen, die das aufgespeicherte Korn der Stadt in sich bergen, befestigt haben, aus ihrem Schlupfwinkel herauszudrängen, will Ugolino die Scheunen mit flammenden Pechkränzen bewerfen lassen. Die Bürgerschaft, welcher darob Hungersnoth droht, bittet deshalb den Grafen flehentlich, von seinem Vorhaben abzustehen, aber dieser weigert sich hartnäckig, unbekümmert um das Gottesgericht, das ihm prophezeit wird. Damit schließt der erste Akt. Im zweiten enthüllt Ugolino im Kreise seiner Familie seine ehrgeizigen Pläne, die in der Königskrone Italiens gipfeln. Zugleich weist er durch Eidschwur den Verdacht des Vaterlandsverrathes von sich, jedoch vergeblich. Unterdessen wächst die Empörung mit dem Weitergreifen der Hungersnoth und endlich versucht es auch Ato, Ruggieris Sohn, des Herrschers starren Sinn zu mildern. Ein Dolchstoß ins Herz ist sein Lohn. Dadurch wird der Kampf mit dem Erzbischof zum tigerhaften Ringen verschärft. Letzterer heuchelt im folgenden Acte zwar Ergebung, aber bald tritt er offen als Feind auf. In einer Rathsversammlung, wo über Krieg oder Frieden berathschlagt wird, kommt es zum Bruch und hierauf zum Bürgerkrieg. Ugolino wird bezwungen und mit seinen Kindern zum Hungertode verurtheilt. Bald jedoch ändert sich die Stimmung zu Gunsten des Verurtheilten, allein der böse Erzbischof weiß seine Befreiung zu hintertreiben, da Cornelia, Ugolinos Gattin, sich weigert, seine Gnade durch ihre Schande zu erkaufen. Die erste Scene des fünften Aktes spielt im Kerker. Schon ermatten die Söhne, nur Ugolino hält sich noch aufrecht; da erdröhnen Hammerschläge, die Thüren werden zugemauert und den Eingeschlossenen ist alle Hoffnung abgeschnitten. Verzweifelnd

liegt Cornelia draußen. Endlich wird Ruggieri von Gewissensbissen gepeinigt und befiehlt des Kerkers Oeffnung. Aber es ist zu spät. Die Kinder sind bereits dem Hunger erlegen; allein der Graf wankt heraus, aber nur, um bald mit seinem Todfeinde Ruggieri zu sterben. Wäre dessen Figur nicht gar so häßlich gezeichnet, so könnte vielleicht das Drama an Werth gewinnen. Des Schrecklichen ist ohnehin genug darin. Es ist doch viel zu gräßlich und unwahrscheinlich, daß ein Erzbischof Gott innig anfleht, ihm die Kraft zu verleihen, seinen Grimm in Strömen Blutes zu löschen, ihn nicht eher von der Erde wegzunehmen,

> bis unter ihm die Schlachtbank ächzt
> Und seine Klinge, morsch vom Morden, bricht.

Unser modernes Theaterpublikum hört freilich solche Worte aus solchem Munde sehr gern. Wo nur immer ein kirchlicher Würdenträger zu einem Scheusale erniedrigt wird, kann der Beifall der blinden Menge nicht fehlen.

Dieser Beifall könnte auch dem Drama „Atlantis" nicht entgehen, wenn es in seiner jetzigen Gestalt aufführungsfähig wäre. Ein deutscher Fürst, europamüde, hat jenseits des Oceans im westlichen Amerika Ländereien angekauft und führt dorthin im letzten Dezennium des vorigen Jahrhunderts eine Colonie, welche sich aus den verschiedensten Elementen, dem Charakter wie dem Stande nach, zusammensetzt. Ein Staat soll begründet werden, ganz auf Vernunft und gegenseitige Harmonie errichtet. Die schönen Absichten scheitern aber an den Sünden jedes Einzelnen der Betheiligten. Der Fürst verliert sein besseres Selbst in einer Leidenschaft für die Frau seines hervorragendsten Genossen, bei den übrigen Theilnehmern treten häßliche Laster zu Tage, und Kriege mit den Indianern verhindern weiteres Gedeihen des jungen Staates. Auch die Spanier kommen herzu, natürlich aber nur jene der Romane, wo man von dem edlen Volke nur Fanatismus und Glaubenshaß zu berichten weiß.

Jungdeutschland findet hierin keinen Anstoß; es preist den Verfasser als Ideal eines modernen und nationalen Dichters und sieht ihn als Bahnbrecher einer Poesie an, welche in den Tiefen unserer Zeit wurzelt. Unparteiische Kritiker mögen erwägen, ob es nicht schade ist, daß man den Mann in dieser Gesellschaft sieht.

III. Ein Lyriker und zwei Dramatiker à la mode.

Wenn ein Buch voll lyrischer Ergüsse in nicht langer Zeit weit über ein Dutzend Auflagen erlebt, dann sollte man glauben, der Inhalt biete Formvollendetes, Gehaltvolles, Außergewöhnliches. Im Zeitalter der alles beherrschenden Phrase ist dies aber nicht nöthig. Da bleiben Werke voll Geist und ächter Poesie Jahrzehnte lang zum Schrecken der Buchhändler liegen, während die Phrase im Reimgewande Dichter und Verleger bereichert. Das beste Zeugniß hierfür liefern wohl die dilettantischen Gedichte von Albert Träger, eines fast ausnahmslos hochgepriesenen Lyrikers. Derselbe wurde 1830 in Augsburg geboren und ist seit 1875 Rechtsanwalt in Nordhausen, zugleich Mitglied der Fortschrittspartei im deutschen Reichstage. Er kann als Führer einer nicht kleinen Schaar von Poeten bezeichnet werden, welche in ewig gleichförmigem Reimgeklinge das alte Lied von Lieb und Liebchen, vom funkelnden Himmelszelt, vom armen Herzen und stillen Grabe herunterleiern, dabei aber sich recht wohlig auf der geschmähten Erde fühlen.

> Ihr Sternlein geht ja auf und ab,
> Seht ihr vielleicht ein frisches Grab?
> O, zeiget mir die Stelle an,
> Daß dort auch ich mich betten kann —

jammert der Dichter ums, „verrathne Lieb," und dieser Vers könnte als Typus aller andern Liebe-, Jammer- und Sehnsuchtsergüsse in Jambentrab bezeichnet werden. Dieses Versmaß scheint des Dichters Herz und Hand zu fesseln, denn von den 208 Gedichten seiner Sammlung verarbeiten nicht weniger als 176 in eintönigem Jamben-Geklapper längst besungene Wälder, Mühlbäche, liebende Herzen, wunderbare Sommernächte und ähnliches Zeug der alten lyrischen Rumpelkammer. Nur in der Erfindung neuer Tropen und Figuren ist Träger wirklich originell, wie folgende Beispiele beweisen sollen:

> Das Leben ließ mein Herz erkalten,
> Nur in der Asche glimmt die Gluth,
> Wo still in seinen tiefsten Falten
> Dein heilig Bild begraben ruht. —

Ein erkaltetes Herz, dessen Gluth nur noch in der Asche glimmt, in dessen Falten aber ein heilig Bild still begraben ruht — das wäre einer Darstellung durch die besten Malerpinsel werth!

Bis heute unübertroffen dürften auch folgende Verse sein:

Das Leben winkt, genieße ohne Rast,
Was du versäumst, beut es dir niemals wieder,
Wenn du dich selber einst verloren hast,
Dann setze trauernd dich auf Gräbern nieder.

Treffend bemerken hiezu die „Kritischen Waffengänge": „Ich weiß nicht, was mehr zu bewundern ist, die Fertigkeit zwei Sätze wie „Das Leben winkt" und „Wenn du dich selber", die gar nichts mit einander zu thun haben, ohne weiteres in einer Strophe aneinanderzuhängen, oder die köstliche Vorstellung, daß jemand sich selbst verlieren und dann doch auf Gräbern niedersitzen könne. Wohlgemerkt, auf Gräbern, der bloße Singular genügt Herrn Träger nicht, er bedarf breiterer Unterlage."

Auf Seite 259 verfällt der Dichter geradezu in Bilderwahnwitz, wenn er ruft:

Das ist ein Schmerz, der glühend tropft,
Zähnknirschend mit verhalt'nem Grollen,
An jede Thüre mahnend klopft, —
Doch bald wird er wie Donner rollen.

Derselbe Paroxismus wiederholt sich sieben Seiten weiter:

Jetzt schreit zum Himmel unsre Noth,
Sie triebe Lämmer aus den Horden.

Eine Noth, die als Aeußerstes Lämmer aus den Horden (Hürden würde sich nicht auf „Norden" reimen) treibt und himmelschreiend sein soll, solch' eine Hyperbel geht sicherlich über die größte dichterische Licenz hinaus.

Den Schluß möge noch kurz, um den Leser nicht zu stark zu ermüden oder des Lachlustigen Muskeln über Gebühr in Anspruch zu nehmen, folgendes „Zeitgedicht" bilden:

Das ist der erste Adelsbrief,
Um den die ersten grünen Halme,
Gefördert aus der Erde tief,
Verschlingen sich zur Siegespalme.

Er borgt den Glanz von keiner Krone,
Nicht Menschengunst hat ihn verliehn,
Die Arbeit schrieb dem treuen Sohne
Auf die gebräunte Stirne ihn. . . .

Und dieser Adel (die Arbeit) liegt im Staub,
In Ketten schmachten seine Ritter,
Der Willkür willenloser Raub,
Engt sich der Knechtschaft Kerkergitter.

Wie sagt doch der durch Schönheit der Form und ideale, männliche Gesinnung sich auszeichnende Platen?

Menschliche Schwäche verdient Nachsicht in der Sphäre des Handelns,
Wer im Gesang schwach ist, schlage die Leier entzwei.

Im Jahre 1875 trat in Berlin auf der Bühne des königlichen Schauspielhauses ein bisher noch unbekannter Dichter mit einem Drama auf, das die literarischen Kreise der Hauptstadt des deutschen Reiches in ungewöhnliche Aufregung versetzte. Es waren „Die Modelle des Sheridan" von Hugo Bürger. Wenn auch die Kritik in ihrem Urtheile über das neue Drama nicht einig war, so hatte man doch nichts dagegen, daß der neue Dramatiker in die schriftstellerische Zunft aufgenommen wurde. Man hoffte, der Neophyt werde bald seine Erstlingsfehler ablegen und sich als Regenerator unserer leidenden Bühnendramatik entpuppen. Bis heute sind aber diese Hoffnungen noch nicht in Erfüllung gegangen, und es besteht auch keine Aussicht, daß Bürgers vielfache Schöpfungen die gehegten hohen Erwartungen je befriedigen werden. Der Dramatiker, dessen eigentlicher Name Lubliner heißt, ist 1846 zu Breslau geboren und war seines Zeichens Techniker der Textilbranche, ehe er für immer in Berlin den Pegasus zu tummeln begann. Das erste seiner Musenkinder, welches das Lampenlicht erblickte, war „Der Frauenadvokat", aufgeführt 1874 auf der Bühne des Wiener Stadttheaters ohne größern Erfolg. Dieser war den „Modellen des Sheridan" im folgenden Jahre aufbewahrt.

Sheridan ist der englische Beaumarchais, dessen Individualität von dem Dichter nur in höchst unvollkommener Weise wiedergegeben wird. Wir lernen weder recht den hervorragenden Staatsmann, den glänzenden Debatter, noch auch den begabten Dichter würdigen, so daß sich das Stück nicht lange auf dem Repertoir zu halten vermochte. Besser ging es dem 1878 zur Aufführung gelangten Schauspiele „Gabriele." Woher dieser Erfolg kam, ist dem Literarhistoriker und Kritiker kaum klar. Es ist um kein Haar besser, als das vorhergehende, hat im Gegentheil noch den Nachtheil, daß es sich mehr als thunlich an französische Muster anlehnt. Ein junger Techniker, der von Gabriele, der Tochter seines Principals, geliebt wird, ist durch niederträchtige Intriguen um die Liebe des

Mädchens und die Gunst des Herrn gebracht. Dennoch heirathet Gabriele den inzwischen zum reichen Manne gewordenen Geliebten, ist aber wieder den Verdächtigungen einer bösen Intriguantin zugänglich und deshalb natürlich unglücklich in der Ehe, bis der liebe Zufall und die spürende Hermandad Wahrheit und Klarheit bringen. Die Heldin des Stückes ist eine gefühlsarme und pflichtvergessene Modedame, die sich gänzlich zum Spielballe einer beleidigten Kokette hergibt. Der Schluß des Ganzen erregt statt Mitgefühles Heiterkeit. „Der Erfolg ist aber der Götze unserer Zeit" — läßt Bürger Frau Delberg in Akt II Scene 3 der „Gabriele" sagen, und der Dichter hat ihn auf seiner Seite, trotzdem im Drama eine Unwahrscheinlichkeit die ander drängt und das Ganze nur aus effectvollen Scenen und pathetischen Tiraden zusammengesetzt ist.

Im Jahre 1881 ging ein ferneres vieraktiges Drama „Gold und Eisen" über die Bühne des Hamburger Thaliatheaters, nachdem Bürger sich in der Zwischenzeit auf die Verfertigung von Lustspielen geworfen hatte. Der Titel und das Personenverzeichniß obigen Dramas lassen darauf schließen, daß die gewaltigen Gegensätze unserer Zeit, Kapital und Arbeit, dramatisch dargestellt sind. Versucht hat es Bürger, der Erfolg aber zeigt, daß er solcher Aufgabe nicht gewachsen ist. Das Ganze geht nach der alten Melodie der Jugendliebe eines armen Jungen zu einem reichen Mädchen. Der Arme wird reich, die Reiche arm, und schließlich „kriegen sie sich." Der erste Aufzug erzählt uns Dinge, welche der Verfasser später entschieden in Abrede stellt, der zweite plaudert von Sachen, die der Autor ganz vergißt, und die einzigen Akte, in denen etwas dramatisches Leben pulsirt, der dritte und vierte, haben auch nicht das geringste mit einander zu thun. Und dennoch geben die ersten Bühnen Deutschlands durch ihre Darstellung diesem Werke ein bedeutsames Relief. Von dem schellenlauten Phrasenstile mag folgende Auslassung des Ingenieurs Jordan Zeugniß geben, der mit gutem Erfolge ein Polytechnikum absolvirt, ein neues Entphosphorescirungsverfahren erfunden hat, sonst aber nicht im Geringsten an einem Uebermaß von Wissen leidet. Gleich einem modernen Faust bramarbasirt der ziemlich energielose Mann: „Von jenen bin ich einer, die da sagen: Wir haben die Tiefen der Erde durchforscht, wir haben das Licht zersetzt, wir haben die Sterne gewogen, wir fanden die Erde falsch gemacht und haben erfunden, erfunden — und doch, — o, wär ich im Dorf in der Schmiede am Frühlings-

tag, wie wollt' ich nie wieder etwas wissen. Von Zweifeln und Wissen so müde gemacht, suche ich ein fühlendes Menschenherz, möcht ich so gern an einem heiteren Mädchenaug' zum Leben, zum Leben gesunden!" Jordan gehört einfach zu jenen modernen Schablonenfiguren, die nach Abdankung der Künstler, Barone, Gutsbesitzer u. dgl. heute als Ingenieure, Techniker und junge Kaufleute die Bühne unsicher machen und die schwachen Nerven unserer Modedamen in Erregung bringen. — —

Ein weiterer, hochangesehener moderner Dramatiker ist Heinrich Kruse, geboren i. J. 1815 in Stralsund, 1855—72 Chefredakteur der „Kölnischen Zeitung," jetzt in Berlin. Seine hervorragenderen Trauerspiele sind: Die Gräfin (4 Aufl. 1872), Wullenweber (1870), König Erich (1871), Brutus (1874), Marino Faliero (1876), Rosamunde (1879), Raven Barnekow (1880) u. s. w. Der „Gräfin" wurde sogar die Ehre eines Schillerpreises zweiter Ordnung zu theil. Als Muster Kruse'scher Leistung möge hier die „Rosamunde" etwas näher betrachtet werden, da dieses Stück im Mittelpunkte von des Dichters Schaffen steht und am besten Sprache und Compositionstalent Kruses darstellt. Derselbe hielt sich bei der Verwerthung des Rosamundestoffes ziemlich streng an Gibbon der die kurze Siegeslaufbahn des ehrgeizigen Longobardenkönigs Alboin und seinen Tod durch der tiefbeleidigten Gattin Hand in glänzenden Farben geschildert hat. Bekanntlich hatte dieser ehrgeizige und verschlagene Fürst des Gepidenkönigs liebreizende Tochter Rosamunde nach Besiegung des Vaters und der Niederlage des tapferen Volkes zur Frau genommen und bei einem Gelage gezwungen aus dem Schädel des gefallenen Vaters zu trinken. Seit dieser Zeit sann die schwer beleidigte Tochter und Frau auf Rache. Sie stachelt einen gewissen Helmichis zur Ermordung des Gatten an, entflieht nach der That mit dem Mörder und wird zuletzt von diesem selbst getödtet.

Der Stoff ist sicherlich dramatisch verwerthbar, aber er bedarf hiezu einer wilden, düsteren Dichternatur, die Kruse nicht eigen ist. Unter seiner Feder wird aus Alboin eine haltlose, unwahre, triviale Natur, aus Rosamunde ein kleinliches, unwürdiges und unwahres Weib und aus den übrigen Personen flitterhafte Theaterfiguren. Folgende Proben sollen dies erhärten.

Im ersten Akte erfahren wir, daß Alboin und Rosamunde „kaum leidlich, so, so" mit einander leben. Alboin erklärt, daß seine Frau ihn drücke wie ein schöner, aber zu enger Schuh;

Rosamunde ist nach Aussage ihrer Hofdame Euphrosyne ärgerlich und gewohnt, daß ihr Gemahl sie versäumt. Sie lebt wie auf einer wüsten Insel unter Wilden, da ihr Gemahl nicht gebildet genug ist. Als er wiederholt nach ihr sendet, weigert sie sich zuerst, da sie so viel ist wie er, zuletzt aber geht sie doch, nachdem sie sich im Toilettenzimmer hübsch herausgeputzt hat. „Ich gehe, sagt sie zu Helmichis, weil du mich bittest, nicht weil er befiehlt.“ — Nachdem sie aus des Vaters Schädel getrunken, heißt sie ihren Gemahl einen Barbaren, der aber sucht sie folgendermaßen zu besänftigen:

Wir sind ja Mann und Weib,
Laß unsern Zwist der Welt kein Schauspiel geben.

Und nachdem Rosamunde mit Rache droht und rasch abgeht, spricht der kriegerische, weinberauschte Barbar ganz gelassen:

Laßt sie gehn.
Ihr Gäste lebet wohl! Das Fest ist aus.
Die Königin hat Krämpfe. Sie ist krank.

So kann wohl ein Salonheld von seiner nervenschwachen Modedame reden, nicht aber der barbarische Longobardenkönig von seinem tiefgekränkten Weibe, das ihm soeben Rache geschworen.

Im dritten Akte erscheint Alboin hager, hohl und alt mit angegriffenen Nerven, will mit seiner Frau wieder gut sein, geht aber nach deren Weigerung voll Entrüstung und mit der Drohung ab, sie ins Kloster zu sperren. Es sind aber nur leere Worte, wie überhaupt der Held phrasengewandt ist trotz einem modernen reisenden Merkursjünger. Sonst könnte er auch nicht im Angesichte des Todes in die köstliche Phrase ausbrechen:

Bald werd' ich nun erfahren, ob es wahr,
Was unsre Priester sagen.

Der arianische Eroberer — ein Skeptiker wie Voltaire mit dem Schwarm der Encyklopädisten, ist doch eine etwas mehr als geschichtswidrige Gestalt. Das Gleiche gilt von dem in die Königin verliebten und ehrgeizigen Helmichis, der die Entstehung des Menschen folgendermaßen erklärt:

Die Menschen krochen aus dem Schlamm hervor;
Denn die Geschöpfe, die auf Erden leben,
Sie mußten doch aus ihrem Schooße kommen,
Das heißt, so lang er lebenskräftig war,

Und je nachdem die Sonne feuriger
Und milder jenen Lebensschlamm durchwärmte,
Entstanden die Geschöpfe groß und klein.
Die Menschen überheben sich der Affen,
Verachten Mäus' und Ratten und verabscheu'n
Die schönen Schlangen und das Krokodil,
Und sind doch alle, alle Kameraden,
Sind lauter Kameraden aus dem Schlamm.

Daß diese materialistische Philosophie schon vor dreizehn Jahrhunderten in den Köpfen gespuckt habe, wird uns Kruse wohl kaum beweisen können. Wir wollen aber seinem Redestrom eine Stelle aus Freytag's „Technik des Dramas" entgegenstellen, worin es heißt: „Der Dichter soll sich hüten, daß ein modernes Empfinden der Charaktere dem gebildeten Zuschauer nicht im Gegensatz erscheine zu den ihm wohlbekannten Befangenheiten und Eigenthümlichkeiten des Seelenlebens der alten Zeit. Die jungen Dichter verleihen ihren Helden leicht ein Verständniß der eigenen Zeit, eine Gewandtheit über die höchsten Angelegenheiten derselben zu philosophiren und für ihre Thaten solche Gesichtspunkte zu finden, wie sie aus modernen historischen Werken geläufig sind." —

Der materialistische Milchbruder eines Königs des sechsten Jahrhunderts nach Christus kennt aber nicht blos die „Natürliche Schöpfungsgeschichte" Häckel's, er scheint auch seinen Paul Heyse gelesen zu haben. Oder sind nicht folgende Auslassungen Helmichis' mehr als geistesverwandt mit Heyse's Sabinerin Hersilia?

Mag sein, daß Götter sind, ich läugn' es nicht,
Doch Niemand hat erlebt und je gesehn,
Daß aus den Wolken ihre Hand herabgreift,
Sie kümmern sich nicht um der Menschen Thun;
Die Welt geht ohne Götter, merkt man wohl,
Die Götter schlafen.

Trotz seines Unglaubens will Helmichis doch den Mord an Alboin nicht ausführen, sondern bestimmt hiezu den rauhen, starken Peredeus, der nach sonderbaren Liebesverwicklungen, um nicht selber sterben zu müssen, sich bereit erklärt. Der Schluß des dritten Aktes endet mit einer weit hergeholten inhaltslosen Liebes- und Heirathserklärung zwischen Helmichis und Rosamunde. Kaum ist aber der ruchlose Plan ausgeführt, so „ebbt die hohe Flut des Herzens bei der Königin unaufhaltsam rückwärts", und die sündhafte Neigung verwandelt sich in Abscheu. Das hindert sie aber nicht, auf seinen Fluchtantrag zu erwidern:

Gut, fliehen,
Doch eh' wir reisen, muß des Priesters Hand
Uns segnen!

Die Trauung geht nach allen Regeln vor sich und das Verbrecherpaar flieht zum Exarchen nach Ravenna. Kaum dort angelangt, fleht Rosamunde den heimtückischen Griechen, sie von Helmichis zu befreien. Der ist sofort einverstanden, und gibt zur Antwort: „Der Kerl muß fort! Dieser Lump muß rasch beseitigt werden. Wir wollen jenem Schurken da den Mund, bevor er weiter plaudert, schon verstopfen.“ Wie klassisch! Longinus schimpft wie ein Hausknecht, wird aber von der verliebten Rosamunde doch für einen Spiegel feiner Sitte erklärt. Der Wahn ist aber kurz, denn bald ist der Exarch ein Mensch, der sie nicht schlimmer beleidigen kann, als wenn er sie für seinesgleichen hält. Es ist aber zu spät. Longinus will Rosamundes Schätze und darum muß sie samt ihrem Buhlen an Gift sterben. „Seht wie die Götter walten!“ ist das letzte Wort von Helmichis, „o Alboin!“ jenes der sterbenden Buhlin. — Unlogischer, zusammenhangsloser und trivialer ist nicht leicht ein Theaterstück verfertigt worden, als Heinrich Kruse's „Rosamunde“. Und solche Werke werden von der modernen Kritik belobt und ihre Verfasser mit Preisen belohnt!

IV. Importirte moderne Helden der Feder.

Als die Schlachten des letzten Krieges mit dem unruhigen Nachbarvolke jenseits des Rheines geschlagen waren und allerwärts brausende Siegeslieder ertönten und Jubelhymnen auf des Vaterlands Einigkeit angestimmt wurden, da hörte man auch wohl Stimmen, welche unerschrocken auf die Herrschaft französischer Produkte auf der deutschen Bühne hinwiesen und deren Gefährlichkeit und Einseitigkeit betonten. Allein ungehört verhallten die Kassandraklagen. Victorien Sardou's Drama „Fernande“ erlebte in den Jahren 1871/72 im Berliner Residenztheater nicht weniger als hundertundfünfzig Aufführungen; seine „Dora“, „Andrea“, „Fedora“, „Familie Benoiton“, „Alten Junggesellen“ ꝛc. sind allesammt übersetzt und auf zahlreichen deutschen Bühnen mit größtentheils sehr bedeutendem Erfolge aufgeführt worden. Bietet ja das neuere französische Sittendrama des Pikanten genug, um den Gaumen des heutigen Theaterpublikums zu kitzeln.

Als Meisterwerk gilt allen Sardouisten die im Jahre 1877 erschienene „Dora".

Zwei Spanierinnen, die Marquise von Rio-Zares und ihre reizende Tochter Dora, tauchen plötzlich in Nizza auf, dem Sammelplatz der vornehmen Müßiggänger aller Nationen. Bald werden die Fremdlinge umschwärmt, und der Gesandtschaftsattaché André von Maurillas hegt ernste Absichten auf Doras Hand. — Zu den Besuchern des Salons der Marquise gehören auch zwei etwas problematische Existenzen, der Baron von der Kraft und die Gräfin Ziska. Ersterer kennt die finanzielle Bedrängniß der Spanierinnen und bestellt sie deshalb mit festem Jahresgehalt, ähnlich wie Gräfin Ziska, als Berichterstatterinnen über die Vorkommnisse und Meinungen in den hohen Gesellschaftskreisen, ohne zu verrathen, daß diese Berichte als Unterlage zu politischer Spionage dienen sollen.

Nach Beendigung der Saison begiebt sich die Marquise mit Dora nach Paris, wo sie den Nizzaer Bekanntenkreis wieder findet. Dort heirathet auch der Attaché Dora, muß aber sogleich nach der Trauung in diplomatischer Mission Frankreichs Hauptstadt verlassen. Vorher jedoch kommt Kraft und Ziska dazu, geheime Actenstücke demselben zu entwenden und den Verdacht auf die spanische Marquise und deren Tochter zu lenken. Es gelingt, und die Folge ist Trennung, der aber bald Entlarvung der Missethäter und Versöhnung der Gatten folgt. Das Ganze ist geeignet, schwache Nerven in die höchste Aufregung zu versetzen. Das ist aber auch Alles. Es fehlt dem Stücke der ethische Kern, die Gerechtigkeit der Grundidee und Charakteristik. Eine kokette Frau, ein nüchterner Advokat, ein wässeriger Liebhaber, ein unerfahrenes, lebenslustiges Mädchen, ein lasterhaftes Weib, 2c. sind jedenfalls ganz alltägliche Geschöpfe. Unwillkürlich erfaßt uns der Widerwille gegen die zweideutigen Existenzen, die in den Salons des Dramas verkehren, gegen die Frauen mit geschminkter Moral und die vornehmen Lüftlinge in der Maske der chevaleresken Galanterie.

Auch „Fernande" hat in Deutschland beispiellosen Erfolg errungen. Das Thema ist kurze Zeit dem Diderot entlehnt; auch Schiller beschäftigte sich damit.

Ein ränkevolles rachsüchtiges Weib führt dem Manne, der sie verschmäht, eine Gefallene zu, die sie für eine fleckenlose Jungfrau ausgibt und weiß das arme Ding, das ohne eigenes Verschulden der Gewalt eines lasterhaften Menschen preisgegeben war, glauben

zu machen, ihr Liebhaber kenne ihr vergangenes Leben und wolle sie dennoch zum Altare führen. Fernande, trotz ihres Falles, den sie gethan, um die Mutter aus Gefängniß und Schande zu erretten, noch ein unverdorbenes Gemüth, hat sich sogar den Tod geben wollen, um weiteren Zudringlichkeiten zu entgehen. Ein Zufall hinderte dies und so kommt es zur Ehe mit einem verliebten Marquis. Die von demselben verschmähte Gräfin Clotilde Roseraie selbst führt dem blind Vertrauenden die Gemahlin zu und weiß geschickt Fernandes Geständniß zu hintertreiben. Die ersten Wochen des Ehepaares vergehen in ungestörtem Glück. Da erscheint wieder die verhängnißvolle Gräfin und will dasselbe zertrümmern. André, der Gatte, ist wüthend und will Trennung. Nun tritt aber als deus ex machina Advokat Pomerol, der Cousin der Gräfin auf, entreißt dieser den Brief Fernandes, und der Ehemann ist versöhnt, befriedigt und überglücklich. — Dieser, selbst nach Paul Lindaus Meinung unerquickliche Schluß voll Peinlichkeit und moralischer Bedenken wird es wohl sein, der die Berliner Theater bei jeder neuen Aufführung des Stückes überfüllt. Die Toleranz des hochstehenden, edlen Mannes wird hochgepriesen und dabei die Unmoralität übersehen, und die weibliche Selbsterniedrigung verhimmelt. Gewiß ein Zeichen der Zeit! — —

Auch die mannigfachen Inconsequenzen und Willkürlichkeiten des Stückes scheinen der Tendenz zu Liebe mit der bekannten Nachsichtsbrille betrachtet zu werden. Sardou kennt sein Publikum; das hat er auch in der schrecklichen „Fedora" bewiesen, in der ein halbes, mißverstandenes Geständniß das schrecklichste Unheil nach sich zieht. Da werden durch zwei vermeintliche Nihilisten, die in den Petersburger Kerkern ertrinken, eine vor Jammer sterbende alte Frau und andere Gruseligkeiten unsere Nerven auf ähnliche Art erregt, wie in den Ehebruchsstücken des modernen französischen Dramatikers. Aber er hat für sich den Erfolg, der ihm, wie Emil Zola bemerkt, ein Schloß eingebracht hat.

Am treffendsten würdigt den großen Dramatiker wohl Eugen Wolff, ein moderner Stürmer, wenn er schreibt: „Was Sardou schildert, ist nicht das eigentliche Volk: seine Personen leben von ihrer Rente, ihre Beschäftigung ist das Vergnügen, ihre Zeit verbringen sie theils in der Halbwelt, theils in der Gesellschaft und ihre Weltanschauung reducirt sich auf den gesellschaftlichen Ehrencodex." — —

Neben Sardou hat sich Alexander Dumas (Sohn) einen hervorragenden Platz auf unserm deutschen Theater errungen. Er ist es bekanntlich, der als Schöpfer des sozialen, insbesondere des Halbwelt- und Ehebruchdramas bezeichnet wird. Wer kennt nicht dem Namen nach die „Cameliendame", jenes von der Moral gebrandmarkte Werk, das aber dennoch auf allen Theatern als Zugstück wieder und wieder erscheint, trotzdem es der ersten jugendlichen Schaffensperiode des Dichters angehört? Ein näheres Eingehen auf den Inhalt ist bei einem Stücke, das die ganze Prostitution mit einem Heiligenscheine umgibt und frank und frei die Emancipation des Fleisches verkündigt, an dieser Stelle unmöglich.

Außer diesem berüchtigten Producte ist wohl kein anderes aus Dumas Feder mit solch fieberhafter Gier hingenommen worden, wie „die Fremde". Die Titelrolle hiezu lieferte die durch ihren Scheidungsproceß bekannte Prinzessin von Beauffremont-Bibiseo. Das Stück dreht sich natürlich immer um den einen Punkt des geschlechtlichen Fehltritts. Es ist das ewige Lied: das Ewigweibliche als das Ewigehebrecherische, wie M. G. Conrad von allen französischen Stücken nicht mit Unrecht sagt. Die „Fremde" ist Frau Clarkson, eine Dame, von der alle Pariser Lebemänner und deren Kreise reden. Einer ihrer Hauptverehrer ist der Herzog von Septmonts, um des Geldes willen verheirathet an eine jugendliche, reiche Kaufmannstochter. Da der Herzog seine Gattin völlig vernachlässigt, so wendet sich diese an einen ehemaligen Jugendgeliebten, der nach langer Trennung plötzlich wieder auftaucht. Bald reift auch der Entschluß zur Flucht, die aber durch ein aufgefangenes Billet vom Gatten vereitelt wird. Nun große Reden und eine Herausforderung. Da erscheint noch zu rechter Zeit Clarkson, der geschiedene Gatte der männerkundigen „Fremden", der nicht minder groß in Reden und Herausforderungen ist. Nach einer Viertelstunde ist der Herzog eine Leiche, die Frau Herzogin wird lachende Erbin, unter allgemeiner Rührung erfolgt der obligate Heirathsschluß, während die „Fremde" schon längst verschwunden ist.

Was dem Stücke außer noch weitere Zugkraft verleiht, ist das Hineinflechten von Erzählungen von scheußlichen und aberwitzigen Details der amerikanischen Sklavenwirthschaft und der über alle Schicklichkeit hinausgehende frivole Ton, womit Ehegatten sich ihre Fehler vorwerfen; aber Dumas kennt, wie moderne Zugstücke aussehen müssen.

Wir aber wollen nach diesen kurzen Andeutungen zu den Werken Ibsens übergehen, die heute dem großstädtischen Publikum bekannt und Bedürfniß sind.

Henrik Ibsen, geboren 1828 in Skien in Norwegen, 1851—57 Theaterdirektor in Bergen, 1857—63 in Christiania, lebt jetzt in München. Er ist sicherlich der würdigste und gelehrigste Konkurrent des französischen Naturalisten Emil Zola. Beider Devise sind die Sophokleischen Worte:

> Nicht geboren zu sein, o Mensch,
> Ist das höchste, das beste Loos;
> Doch, wofern du das Licht erblickt,
> Acht' als Zweites, dahinzugehn'
> Wieder, von wannen du kamst, in Bälde.

Deßhalb schaut insbesondere Jung-Deutschland zu ihm als Meister empor und bewundert seinen Pessimismus. Eugen Wolff sagt von ihm: „Ibsen ist in erster Linie bedeutsam als Moderner, ich meine als ein Held der Gegenwart und Prophet der Zukunft", und geht bei diesem Urtheile Hand in Hand mit seinem Genossen Arno Holz, dessen Programm lautet:

> Kein rückwärts schauender Prophet,
> Geblendet durch unfaßliche Idole,
> Modern sei der Poet,
> Modern vom Scheitel bis zur Sohle.

Ibsen führte sich durch seine „Gespenster", welche in Berlin zuerst umherspukten, in Deutschland ein, und bald gehörten seine Dramen zu den Zugstücken deutscher Bühnen. Es ist dies leicht erklärlich, denn der nordische Dichter weiß seine Stücke dem modernen Unglauben und der Liebe zum düstern Familiendrama recht gut anzupassen. Das Entsetzliche und Peinliche seiner Ausmalungen dient nur dazu die Sinne zu reizen und die Lust nach Gräßlichem zu befriedigen. Einzelne Kritiker, welche sich über den Geschmack der Masse erheben, haben die „Gespenster" ein häßliches Stück genannt und dem Dichter nicht mit Unrecht vorgeworfen, daß er den Cult des Häßlichen treibe; allein ihre Stimme verhallte im Winde.

Der Pastor Manders besucht Frau Alwing, um mit ihr über ein Asyl zu sprechen. Er sieht freigeistige Bücher und drückt hierüber sein Erstaunen aus. Da kommt der Sohn des Hauses, Oswald, herein, ein geistig und körperlich ruinirter Lebemensch. Während

die Mutter mit dem Pastor noch über ihre liberalen Erziehungsgrundsätze redet, zeigt der Herr Sohn in unziemlicher Unterhaltung mit einem Kammermädchen die Früchte dieser Methode. „Gespenster", ruft die Dame, da ihr Herr Gemahl es ebenso mit des Mädchens Mutter gehalten hat.

Im zweiten Akte kommt ein langer Dialog über Ideale und Wahrheit zwischen dem Pastor und der freigeistigen Frau. Dann tritt wiederum der Sohn auf und redet in nicht gerade gewählten Ausdrücken von seiner Krankheit und der Liebe zum Kammermädchen. Erstere ist Gehirnerweichung und Anlage zum Wahnsinn, was den jungen Mann dazu bringt, seine Mutter zu ersuchen, ihm Gift zu geben. Das soll nach der Meinung Leo Bergs „das Wunderbarste sein, was vielleicht die dramatische Kunst jemals hervorgebracht hat und noch lange Zeit Gegenstand eingehendsten Studiums bilden, ehe es ganz begriffen werden wird." Andere Leute denken wohl anders über diese unwahrscheinliche und nur an Schrecknissen reiche literarische Leistung, auf deren näheres Eingehen verzichtet werden muß.

Nicht minder reich an fieberhafter Aufregung und Hirnerhitzung ist auch das Drama „Die Stützen der Gesellschaft", das des Dichters Eigenart in besonders markanter Weise hervortreten läßt. Das Prototyp dieser Stützen ist der reiche und angesehene Consul Bernick, ein egoistischer, engherziger Pharisäer. Die Lüge des Kapitals spielt eine sehr bedeutende Rolle, doch ist sie nur ein Faktor in dem Lügenfundament, auf dem die moderne Gesellschaft aufgebaut ist. In Bernicks Verein zur Wahrung der Gesellschaft dringt plötzlich die Jugendgeliebte des Consuls mit ihrem Halbbruder nach fünfzehnjähriger Abwesenheit in Amerika, wohin sie mit ihrem jüngeren Bruder flüchtete, der in einen skandalösen Liebeshandel mit der Gattin eines Komödianten verwickelt war. Nach der Rückkehr nun entrollt sich der Skandal zu Ungunsten Bernicks noch viel schlimmer und der saubere Herr Consul will das Geschwisterpaar aus dem Wege schaffen. Der liebe Zufall verhindert dies und schließlich geht die verworrene Betrug- und Liebesgeschichte in Heirathen auf. — Dem Ganzen fehlt vor allem ein sittlicher Hintergrund und eine sittliche Idee. Es ist Tendenzstück, wie alle anderen Produkte Ibsens und der übrigen Modernen. Ibsen ist nicht umsonst bei den Franzosen in die Schule gegangen. Das beweisen auch „Brand", „Ein Volksfeind", „Nora". Letzteres Stück wird nicht selten als anmuthiges Familienidyll gepriesen, ist aber im Grunde ein gewöhn-

liches Eheskandalstück mit sinnlicher Ausschmückung, ohne inneren Halt und sittliche Idee. Es sind Funken von esprit über Ibsens Werke hingesprüht, aber es fehlt das von innen heraus erwärmende Feuer und auch ihm gilt Gottschalls Wort: „Alle Verhältnisse der Pietät in grellem Cynismus mit Füßen zu treten, das ist die Art und Weise, wie die meisten unserer modernen Dichter Effekt zu machen suchen!“

Beenden wir nun den Gang durch ungelichtete Wälder, in denen zwar von manch' knorrigen Aesten poetische Lianen phantastisch herunterflattern, die aber reich an offenen und unkrautüberwucherten Sumpfstellen sind, in denen der unvorsichtige Wanderer zu Grunde geht. Beispiele aus alter, neuer und neuester Zeit zeigen nur zu deutlich das Ende dieses Giftweges. Möge besonders die Jugend hiegegen eingedenk sein der schönen Verse unsers Dichters auf dem höchsten Throne der Erde:

Mich nicht locken die Reize des rasch hinfliehenden Lebens,
Auf die Ewigkeit aus, frag' ich um Irdisches nicht. —

St. Augustinus
und der
Mosaische Schöpfungsbericht.

Von

Michael Raich.

I. Augustin's einschlägige Werke.

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. So hat Moses geschrieben. Er schrieb's und schied und ging von hier hinüber, von Gott zu Gott, und ist nicht bei mir. Wäre er's, ich würde ihn festhalten und fragen und bei Gott beschwören, mir es auszulegen, und meine Ohren würden lauschen auf die Worte, die aus seinem Munde kämen. Da ich ihn aber nun einmal nicht fragen kann, so flehe ich zu Dir, o Gott, von dem erfüllt jener die Wahrheit geredet hat. Wie Du deinem Diener verliehen hast, jenes zu sagen, verleihe mir, es zu verstehen!"

Welch ein heißer Wissensdrang spricht aus diesen Worten! Kein Geringerer auch als der hl. Augustinus (354—430), einer der größten Männer aller Zeiten, hat sie niedergeschrieben.[1] In der That enthält sein überaus reicher literarischer Nachlaß drei eigentliche Exegesen und zwei Exkurse über die biblische Erzählung vom Ursprunge der Welt.

Wenige Jahre nach seiner Bekehrung zum Christenthum verfaßte der ehemalige heidnische Rhetor eine Schrift mit dem Titel „Zwei Bücher über die Genesis gegen die Manichäer." Nachdem er Presbyter geworden, versuchte er sich in der nämlichen Sache. Von jenem zweiten Ringen seines gewaltigen Geistes nach richtigem Erfassen der Schöpfungsurkunde zeugt sein „Unvollendetes Buch über

[1] S. Aug. conf. lib. 11 cap. 3.

die Genesis." Wiederum stellte er sich dieselbe Aufgabe als Bischof. Die Frucht der erneuten Studien ist sein umfangreichstes Werk über diesen Gegenstand, betitelt „Zwölf Bücher über die Genesis nach dem Buchstaben."

Ueber das Verhältniß dieser drei Werke zu einander gibt uns Augustinus in seinen Retraktationen, einer genauen Berichtigung seiner literarischen Erzeugnisse, mit folgenden Worten Aufschluß: „Nachdem ich über die Genesis zwei Bücher gegen die Manichäer geschrieben hatte, worin ich die allegorische Erklärungsmethode einhielt, weil ich nicht wagte, jene großen Naturgeheimnisse nach dem Buchstaben zu erörtern, d. h. wie jener Bericht der geschichtlichen Wirklichkeit nach aufzufassen ist, so wollte ich auch im zweiten, überaus mühevollen und schwierigen Unternehmen meine Kraft erproben. Allein als Neuling in der Schrifterklärung unterlag ich unter der Last einer so großen Bürde, und ich stand noch vor Vollendung des ersten Buches von einer Arbeit ab, die mir zu schwer war. Als mir bei der Revision meiner Werke jenes Buch, unvollendet wie es war, unter die Hände kam, war ich nahe daran, es zu vernichten. Hatte ich doch später, ‚Zwölf Bücher über die Genesis nach dem Buchstaben' verfaßt. Zwar habe ich auch in letzterem Werke mehr Fragen aufgeworfen, als gelöst. Aber doch ist es unvergleichlich besser als jenes. Daher verweise ich betreffs der in den früheren Werken zu verbessernden Stellen einfach auf diese zwölf Bücher." [1] Hiermit gibt uns St. Augustin zugleich die Quelle an, aus welcher seine erst im Laufe vieler Jahre gefestigte Anschauung über den Ursprung der Welt in erster Linie geschöpft werden muß.

Eine vierte, vorzüglich mystische Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes finden wir in den letzten drei Büchern von St. Augustins „Bekenntnissen." Warum er gerade in diesem schönsten und schon zu seiner Zeit, wie er selbst erwähnt,[2] meistgelesenen seiner Werke schließlich auf den Schöpfungsbericht zu sprechen kommt, erklärt sich aus dem Endzweck seiner „Bekenntnisse." Nicht der Hochmuth eines Rousseau, welcher in seinen „Bekenntnissen" Gott und die Welt schamlos zum Urtheil über sich herausfordert, sondern die Demuth eines Heiligen, welcher die wunderbaren Wendungen seines Lebens dankbar der göttlichen Vorsehung zuschreibt und fern vom

[1] retr. l. 2 c. 24 cf. ib. l. 1 c. 10 u. 18

[2] de dono persev. c. 20.

eitlen Selbstlobe Gott allein die Ehre gibt, bestimmten St. Augustin zu seinen „Bekentnissen.“ Diese erhabene Tendenz, welche gleich einem goldenen Einschlage überall hervorschimmert und der ganzen Schrift eine unvergängliche Weihe verleiht, läßt uns nicht nur den Spott ungläubiger Gelehrten über die angeblich überflüssigen frommen Herzensergüsse der augustinischen „Bekenntnisse“ als übel angebracht erscheinen, sondern verbreitet auch über den solchen Kritikern völlig unbegreiflichen Abschluß jenes Werkes das rechte Licht. Die drei letzten Bücher dieser „Bekenntnisse“ sind nämlich die mächtigen Schlußakkorde seines ergreifenden Hymnus auf die Erbarmnisse und Größe Gottes, des Weltregierers und Weltschöpfers.

Im eilften und zwölften Buche seines „Gottesstaates,“ dieser meisterhaften Apologie des Christenthums, verbreitete sich Augustinus noch einmal über den biblischen Schöpfungsbericht, doch mehr rekapitulirend und mit philosophischen Ausblicken.

Wir versuchen nun die für unsere Zeit interessantesten Ergebnisse seiner Forschung herauszugreifen und darzulegen.

II. Die Resultate der Augustinischen Forschung.

1. Der Urstoff und die Weltkörper.

Die gewöhnliche Vorstellung der alten Griechen und Römer von der Entstehung der Weltkörper war folgende: Das erste was existirte war das Chaos, d. h. eine formlose und verworrene Masse, der Ur- oder Grundstoff, ein Urnebel, in welchem die verschiedenen Elemente planlos durcheinanderbrausten. Woher dieser Urstoff, darüber grübelten die Einen gar nicht nach, die Andern meinten, er bestehe von Ewigkeit aus sich selbst. Eine überirdische Kraft entwirrte im Laufe der Zeit die unförmliche Masse und bildete daraus die einzelnen Weltkörper, Erde und Mond, Sonne und Sterne und brachte so in das Weltall Ordnung und Harmonie.

Das war es, was der junge Augustinus von seinen heidnischen Lehrern über den Ursprung der Welt hörte. Mehr boten ihm später auch die Manichäer nicht. In seinen Bekenntnissen[1] gesteht er, daß er in früheren Jahren ebenfalls in dieser herkömmlichen Vorstellung von der Entstehung der Welt befangen war. Er dachte

[1] l. 12 c. 6.

sich damals das Chaos als das widerlichste Gegentheil alles Geformten und Schönen. „Abscheuliche, schauderhafte Gestalten sah mein Geist in wirrer Folge an sich vorüberziehen", so greulich, „daß bei ihrem Hervortreten in die Erscheinung meine Sinne sich davon als von etwas Ungewöhnlichem und Unaussprechlichem abgewandt und die menschliche Schwachheit sich darüber würde entsetzt haben."

Zum Manne herangereift konnte Augustinus bei dieser unvollkommenen Vorstellung vom Entstehen der Welt nicht stehen bleiben. Sie erkannte wohl einen Weltbildner, welcher nach Art eines menschlichen Künstlers den ihm zur Verfügung gestellten Stoff bearbeitet, der Begriff eines Weltschöpfers aber, von welchem der Urstoff nicht nur Schönheit und Form, sondern vor allem auch sein Dasein empfangen, blieb ihr fern. Diesen Mangel nun stellt Augustinus Heiden und Manichäern immer wieder vor Augen. In seinen Bekenntnissen spricht er zu Gott: „Etwas anderes war nicht da, woraus du hättest schaffen können außer dir." „Nicht aus dir hast du Himmel und Erde gemacht, sonst wäre es etwas deinem Eingeborenen und durch ihn auch dir Gleiches."[1]) Dieser Urstoff, lehrt er weiter, wurde nicht nur durch Gottes Allmacht erschaffen, dieselbe Kraft ist es auch, welche ihn bis zur Stunde im Dasein erhält. „Die Kraft des Schöpfers, die unendliche Macht dessen, der alles kann und alles erhält, ist es, die allen Wesen Fortbestehen verleiht, so daß, wenn jene Kraft auch nur einen einzigen Augenblick aufhören würde, das von ihr Geschaffene zu regieren, zugleich auch ihre Erscheinung aufhören und die ganze Natur zusammenfallen würde. Der Architekt, wenn er seinen Bau fertig gestellt hat, kann abziehen, und wenn er aufgehört hat und abgezogen ist, bleibt sein Werk bestehen. Nicht so die Welt; nicht einen Augenblick wird sie bestehen können, wenn ihr Gott seine Leitung entzieht."[2])

Die Erschaffung der gestaltungsfähigen Materie aus nichts findet nun Augustinus in den zwei ersten Versen der mosaischen Schöpfungsgeschichte erzählt, wo es heißt: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. Die Erde aber war wüst und leer, und Finsterniß war über dem Abgrunde, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern".

---

[1]) ib. l. 12 c 7.
[2]) de gen. ad lit. l. 4 c. 12.

Diese Ansicht wird schon in seinem ersten Werke über die Genesis ausführlich entwickelt[1] und consequent in den folgenden beibehalten. Auf die höhnische Frage der Manichäer, woher denn das Wasser gewesen sei, über welchem der Geist Gottes schwebte, da doch die Schrift über die Erschaffung desselben schweigt, antwortet Augustinus[2] wie folgt. Vorurtheilsfreies Forschen würde sie das Richtige finden lassen. Unter dem Ausdruck Wasser sowie unter Erde sei an jener Stelle nicht das gemeint, was wir jetzt darunter verstehen. Unter Himmel und Erde sei zu verstehen „die ungestaltete und ungeordnete Materie, — Chaos, glaube ich, nennen es die Griechen — woraus alles werden sollte, was geschieden und gestaltet wurde." Dann fährt er fort: „Eben diese Materie nannte die Schrift auch Wasser, über welchem der Geist Gottes schwebte, wie des Künstlers Wille über den zu gestaltenden Werken schwebt".

Auf die weitere Frage, warum Moses nicht geschrieben habe: „Gott schuf den Urstoff" erhalten wir den oft wiederkehrenden Bescheid, Moses habe zunächst für das damals noch auf niedriger Kulturstufe stehende israelitische Volk geschrieben. Darum habe er für jenen schwieriger verständlichen Ausdruck die Namen von bekannten Dingen gewählt. „Die Schwäche der Kleinen, welche weniger fähig sind, Unsichtbares zu erfassen, war es, weshalb hiefür die Namen von sichtbaren Dingen entliehen worden sind."[3] Nicht aber mit einem Namen, sondern mit mehreren wurde die formlose Materie bezeichnet, „damit man nicht, wenn es einer wäre, das meine, was man gewöhnlich unter jenem Worte versteht." Für den Namen „Wasser" oder „Gewässer" als passende Bezeichnung des Urstoffes führt Augustinus mehrere Congruenzgründe an. „Deswegen wurde jene Materie nicht unpassend Wasser genannt, weil Gestaltung und Wachsthum alles Organischen auf Erden, seien es Thiere oder Bäume oder Kräuter u. dgl., auf Flüssigem basirt". Ein anderer Grund: „Wasser wurde die formlose Materie genannt, weil sie sich leicht und fügsam dem Schöpfer unterwarf, auf daß aus ihr alles gebildet würde."[4] Nach Augustinus soll also der Ausdruck Wasser uns die Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit des Urstoffes andeuten als einer noch nicht consolidirten und deshalb leicht bildsamen Masse, welche auch die Vorbedingungen organischen Lebens in sich birgt.

[1] de gen. c. M. l. 1 c. 5—12. — [2] ib. — [3] ib. c. 5. — [4] ib. c. 7.

Wir erwähnten oben, daß nach Vorstellung der Alten der Urstoff, das Chaos eine unbestimmte Zeit hindurch ohne Plan und Ziel im Weltraum schwebte, bis es einmal einer Gottheit gefiel, daraus die einzelnen Weltkörper zu bilden. In anderem Sinne spricht Augustinus von Urstoff. Zwar seien die Schöpfung der Materie aus nichts und die Bildung der Welt aus derselben begrifflich auseinanderzuhalten als zwei verschiedene Thätigkeiten Gottes. Auch gehe die formlose Materie begrifflich dem aus ihr Geformten voraus; in Wirklichkeit aber fallen Schöpfung der Materie und Bildung der Welt zeitlich zusammen. Dies sucht Augustinus durch einen Vergleich zu veranschaulichen. Materie und Form, Urstoffund Welt, verhalten sich, wie Schall und Gesang. „Wir bringen nämlich nicht vorerst gestaltlose Schälle ohne Gesang hervor und passen und bilden sie nachher zu einem förmlichen Gesang zusammen wie es mit dem Holz geschieht, woraus ein Schrein, oder mit dem Silber, woraus ein Gefäß verfertigt wird. Derartige Stoffe sind auch der Zeit nach vor den Dingen, welche daraus gestaltet werden. Beim Gesang dagegen ist es nicht so. Denn sowie gesungen wird, hört man den Schall davon, jedoch nicht so, als ob zuerst gestaltloser Schall wäre, der dann zu Gesang gestaltet würde. Denn der Schall, der zuerst in welcher Weise immer erklingt, geht vorüber, und nichts mehr ist davon zu finden, das man wieder aufgreifen und dann erst kunstgemäß zusammenfügen könnte. Es haftet somit der Gesang in seinem Schall, und sein Schall ist seine Materie. Der Zeit nach ist hier von keinem „Vor" die Rede. Denn Schall und Gesang werden zugleich hervorgebracht. Allein dem Entstehungsgrunde nach ist der Schall vor dem Gesang, da ja nicht der Gesang gestaltet wird, damit es schalle, sondern der Schall Gestalt empfängt, damit daraus Gesang werde. Aus diesem Beispiele mag, wer kann, sich erklären, wie die Materie der Dinge anfangs d. h. zuerst geschaffen und Himmel und Erde genannt worden ist, weil Himmel und Erde daraus gebildet sind; nicht aber der Zeit nach vor den Einzeldingen erschaffen worden ist, indem die Gestalten der Dinge die Zeit erst hervorbringen, sie selbst aber gestaltlos war und erst in der Zeit mit den daraus gebildeten „Himmel und Erde" wahrnehmbar wird."[1] Dieselbe Ansicht spricht er in seinem Hauptwerke in folgenden Sätzen bündig und scharf aus: „Zweifellos ist jene

---

[1] conf. l. 12 c. 29.

ungestaltete Materie ein Fastnichts, von niemand gemacht als von Gott und mit den Dingen, welche aus ihr gemacht sind, zugleich mitgeschaffen."[1] „Gott bildete die Materie, welche weder ein anderer, noch keiner, sondern durchaus er selbst ungestaltet, aber gestaltbar hervorbrachte, auf daß sie ihrer Gestaltung nicht der Zeit, sondern dem Ursprung nach vorausging."[2] „Beides machte Gott zugleich, sowohl die Materie, welche er bildete, als auch die Dinge, in welche er sie bildete." [3]

Aus diesen Sätzen ergibt sich, daß Augustinus, wie dies durchgängig in seinen Werken der Fall ist, das Wort Materie oder Urstoff im metaphysischen Sinne gebraucht d. h. als die jeder Form zu Grunde liegende Substanz. Diese Substanz ist mit dem aus ihr geformten Ding so eng verbunden, daß eine Form ohne Substanz in Wirklichkeit nicht existiren kann, wie auch eine Substanz wieder nur in irgend einer Form in die Wirklichkeit tritt. Wohl aber läßt sich die Materie im Denken von der Form auseinanderhalten. Begrifflich ist die Materie zu fassen als das Ding, abgesehen von seiner Form, und weil das Ding in Wirklichkeit nicht ohne Form sein kann, ein reines Gedankending, „ein Etwas in der Mitte zwischen Gestalt und nichts, nicht Gestalt und auch nicht nichts, ein gestaltloses Fastnichts." [4] In diesem Sinne äußert er sich auch über die Ausdrücke „wüst und leer," „Finsterniß und Abgrund:" „Mit diesen Worten wird die Gestaltlosigkeit des Urstoffes angezeigt, damit diejenigen allmählich zu seinem Begriffe erhoben werden, welche sich nicht zu denken vermögen, wie es etwas gäbe, das bei gänzlichem Mangel der Gestalt doch kein volles Nichts sei." [5] Deshalb erhebt er sich auch in seinen Bekenntnissen zu dem Lobpreis Gottes: „Du, o Herr, schufst die Welt aus der gestaltlosen Materie, die du aus Nichts gemacht hast, zu Etwas, das ein Fastnichts war, um daraus jene großen Werke zu bilden, welche wir Menschenkinder anstaunen." [6] Als das nicht nur der ersten Bildung der Dinge, sondern auch jeglicher Veränderung und Verwandlung derselben zu Grunde Liegende, nennt Augustinus in demselben Werke [7] die Materie „eine Art Gestaltlosigkeit, durch welche hindurch der Uebergang von einer Gestalt in die andere stattfindet."

---

[1] de gen. ad lit. l. 1 c. 15. — [2] ib. l. 8 c. 20. — [3] ib. l. 15 c. 29. — [4] conf. l. 12 c. 6. — [5] ib. l. 12 c. 12. — [6] ib. l. 12 c. 8. — [7] l. 12 c. 6.

Augustin's metaphysische Auffassung des Wortes Materie festhaltend, finden wir, daß es nur scheinbar ein Widerspruch ist, wenn unser Kirchenlehrer einmal sagt, jene Materie sei Himmel und Erde genannt worden, weil aus ihr Himmel und Erde werden sollte; ein andermal aber, die Materie sei zugleich mit Himmel und Erde erschaffen worden. Mit dem ersteren will Augustinus die Materie begrifflich fixiren als dasjenige, welches das Substrat und die nothwendige Voraussetzung jeglicher sinnlich wahrnehmbarer Form ist. Mit letzterem, daß diese Materie nicht ohne diese Form in die äußere Erscheinung treten konnte.

Wenn wir nun auf die Frage übergehen, in welchem uranfänglichen Zustande die durch Gottes Allmacht in die sichtbare Wirklichkeit übergesetzte Materie zu denken sei, so wäre es weit gefehlt anzunehmen, als ob nach Augustinus die einzelnen im Raume zerstreuten Weltkörper bereits von Anfang an in der Weise fix und fertig gewesen wären, wie wir sie jetzt zu sehen gewohnt sind. Was speciell die Erde anlangt, so trat sie, wie Augustinus dafürhält, als eine frei im Weltraum schwebende „wasserbedeckte, kugelförmige Masse [1]" in's Dasein. Ja er stellt es ohne Zögern als möglich hin, daß vielleicht das Wasser ursprünglich in dampfförmigem Aggregatzustande war. Bei Besprechung nämlich, wie man sich die im Schöpfungsberichte erzählte Sammlung der Gewässer zu denken habe,[2] kommt er zu der Frage: „Bedeckte etwa das Wasser in einem weniger dichtem Zustande gleich einem Nebel die Erde, so daß es durch Sammlung verdichtet wurde und die Erde an vielen Theilen, wo das Trockne erscheinen konnte, bloßlegte?" Und um den Leser zu mahnen, die weniger dicht gestalteten Wasserdämpfe ja nicht mit dem völlig gestaltlosen Urstoff auf eine Stufe zu stellen, fügt er orientirend bei: „Nicht aber ist, wo auch nur eine nebelhafte Form erscheint, die Materie völlig ungestaltet." [3]

Es treten nun die weiteren gewichtigen Fragen an uns heran: Auf welche Ursachen führt Augustinus jene Verdichtung zurück? Geschah solches plötzlich oder langsam? Ist überhaupt der ganze Entwicklungsprozeß von dem ursprünglich unvollkommenen bis zum jetzigen Zustande der Erde und in analoger Weise die Ausgestaltung der übrigen Himmelskörper auf unmittelbare zeitliche Einwirkung Gottes oder auf natürliche Ursachen d. h. auf die in der Materie enthaltenen

[1] de gen. ad lit. l. 1 c. 12. — [2] ib. — [3] ib.

Naturkräfte zurückzuführen? Augustinus tritt ganz entschieden für das Letztere ein.

Für die Richtigkeit dieser Behauptung dürfte am klarsten die im zweiten Buche[1] seines Hauptwerkes über die Genesis enthaltene Abhandlung über die Worte sprechen: „Gott sprach: Es werde ein Firmament in der Mitte der Wasser und scheide Wasser von Wasser. Und Gott machte das Firmament und schied die Wasser, welche unter dem Himmel waren, von denen, welche über dem Firmament waren, und es geschah so. Und Gott nannte das Firmament Himmel."

Er beginnt an besagtem Orte mit der Bemerkung, viele seien der Ansicht, an jener Stelle könne Moses unmöglich Wasser in seinem gewöhnlichen, flüssigen Zustande gemeint haben. Denn dieses fließe von Natur aus auf der Erde, schwebe auch dampfförmig in der Erdatmosphäre, über dem gestirnten Himmel aber könne es gewichtshalber nicht sein. Diesen entgegneten andere, Gott sei es ein Leichtes, das Wasser auch in jenen höchsten Regionen schweben zu lassen. Augustinus aber, fern davon, sogleich zu einem Wunder Gottes die Zuflucht zu nehmen, ähnlich demjenigen, da der Heiland den Wogen des galiläischen Meeres gebot, nimmt die Ersteren in Schutz und schreibt: „Jene möge keiner damit zurückweisen, daß er sagt, wir müßten gemäß der Allmacht Gottes, der nichts unmöglich ist, glauben, daß auch das Wasser, so schwer, wie wir es kennen und wissen, über den himmlischen Körper, an welchem die Gestirne sind, ausgegossen sei. Denn jetzt kommt es uns zu, an der Hand der hl. Schrift zu erforschen, wie Gott die Naturen der Dinge eingerichtet hat, nicht aber, was er in oder aus ihnen zu einem Wunder seiner Macht wirken will. Wohl würde, wenn Gott wollte, Oel eine Zeit lang unter Wasser bleiben. Dabei wüßten wir aber wohl, daß das Oel von Natur so beschaffen, daß es, seinen Ort erstrebend, auch wenn es darunter gegossen ist, das Wasser durchbricht und sich über demselben lagernd festsetzt". Nun leitet er die bemerkenswerthe Untersuchung ein, indem er fortfährt: „Jetzt also forschen wir, ob der Schöpfer der Dinge, welcher alles nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet hat (Weisheit 11, 21), dem Gewicht des Wassers nicht den einen eigenen Ort auf Erden angewiesen hat, sondern auch einen über jenem Himmel, der über der Luftgrenze ausgegossen und gefestigt ist."

---

[1] c. 1—5.

Zum besseren Verständniß dieses und des Folgenden müssen wir beachten, daß die Alten ein dem unsern direkt entgegengesetztes Weltsystem hatten. Seit Kopernikus (1543) sind wir an die Anschauung gewöhnt, daß die Nebenplaneten oder Trabanten sich um die Hauptplaneten, diese aber um die Sonne als ihren ruhenden Mittelpunkt drehen. Die Alten dagegen betrachteten die Erde als ruhenden Mittelpunkt Um sie kreisen zunächst der Mond, dann Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter und am fernsten Saturn, und zwar dreht sich ein jeder dieser sieben Weltkörper in einer eigenen Sphäre. Dieser Planetenhimmel ist von einer achten, entgegengesetzt kreisenden Sphäre, dem Fixsternhimmel mit den Sternbildern, welche zusammen Thierkreis heißen, umschlossen. Ferner ist zu bemerken, daß die alten Griechen und Römer das Wort Element in einem ganz anderen Sinne als die moderne Naturwissenschaft gebrauchen. Sie unterscheiden vier Elemente. Diese sind, nach ihrem Gewicht geordnet, Erde (wobei wir nicht an den Weltkörper, sondern an den festen Aggregatzustand der Materie zu denken haben), Wasser, Luft und Feuer. Hierbei nimmt die Erde den untersten, das Feuer d. h. der gestirnte Himmel den höchsten Platz oder Ort ein.

Was also urtheilt, dies vorausgeschickt, Augustinus von den „Wassern über dem Firmamente“? Vorerst führt er die Begründung derer an, welche behaupteten, Wasser könne über dem Firmament nicht sein:

„Die, welche das für unmöglich halten, stützen ihre Behauptung auf das Gewicht der Elemente. Sie sagen, der Himmel oben sei nicht wie eine Art Estrich gefestigt, so daß er das Gewicht des Wassers tragen könne. Eine solche Festigkeit sei nur auf Erden möglich und was so sei, sei nicht Himmel, sondern Erde. Nicht nur durch die Orte, sondern auch durch eigene Qualitäten seien die Elemente verschieden, so daß sie gemäß ihrer Eigenschaften sich die eigenen Orte wählten, das Wasser nämlich über der Erde; denn fällt von oben ein Stück Erde hinein, so bleibt es nicht über Wasser, sondern durchbricht es, versinkt und strebt zur Erde. Dort angekommen, ruht es wie an seinem Orte, so daß das Wasser oberhalb, die Erde aber unterhalb ist.“

Zu dem Beweise, daß der Luft die Stelle über der Wasserregion angewiesen sei, verweist Augustinus auf das Experiment vermittels eines mit der Oeffnung nach unten in Wasser getauchten Gefäßes. „Letzteres scheint leer zu sein, zeigt sich aber voll Luft,

wenn es, mit der Oeffnung nach unten, ins Wasser gedrückt wird. Da sie nämlich keine Stelle zum Entweichen durch den oberen Theil finden kann, noch ihre Natur sie von oben aus abwärts ins Wasser eindringen und unter dasselbe gehen läßt, so hält sie durch ihre Fülle dasselbe ab und läßt es nicht ins Gefäß eindringen. Wird aber das Gefäß so gestellt, daß seine Oeffnung nicht abwärts, sondern seitwärts geneigt ist, so dringt unten das Wasser ein, während die Luft oben entweicht. Ebenso entweicht, wenn die Oeffnung des aufgerichteten Gefäßes nach oben schaut, die Luft aufwärts, wenn du Wasser eingießest, und gestattet dem Wasser abwärts zu gehen. Wird aber das Gefäß mit größerer Kraft hinabgedrückt, so daß das Wasser seitwärts oder von oben plötzlich einfließt und die Oeffnung des Gefäßes von allen Seiten bedeckt, so durchbricht die nach oben strebende Luft dasselbe, um ihm nach unten Platz zu machen. Eben das Durchbrechen ist das Gluckſen des Gefäßes, während sie Theil für Theil entweicht, indem sie wegen der Enge jener Oeffnung so schnell nicht auf einmal kann. Wird also die Luft gezwungen über das Wasser zu steigen, so durchbricht sie die flüssige Wassermasse, indem diese in Folge des Luftdranges aufsprudelnd Blasen treibt und sobald diese geplatzt sind, die an ihren Ort eilende Luft entläßt, während diese dem Wasser den Zugang zu der Bodenfläche des Gefäßes gestattet.

„Will man sie aber zwingen, aus dem Gefäße unter das Wasser zu gehen, so daß sie entweichen und das Gefäß durch die abwärts gedrückte Oeffnung sich füllen soll, so wird es eher ringsum von den Wellen bedeckt, als daß auch nur ein winziges Tröpflein von unten durch die Oeffnung einen Ort zum Eintritte findet.

„Daß aber das aufwärts zuckende Feuer selbst die Natur der Luft übersteigen will, wer wüßte das nicht? Strebt doch, wenn einer eine brennende Fackel mit dem Kopf nach unten hält, nichtsdestoweniger ihr Flammenhaar nach oben. Die ganze Höhe der Luftsphäre aber kann das Feuer deshalb nicht durcheilen, weil es durch überwiegende Anhäufung von um- und übergossener Luft ausgelöscht und, durch die Fülle überwältigt, in dessen Eigenschaft verwandelt und verändert wird. Deshalb, sagt man, sei der Himmel über der Luft reines Feuer, woraus, wie man annimmt, die Gestirne und Lichtkörper gemacht sind, indem nämlich die Natur jenes feurigen Lichtes zu jenen Formen zusammengeballt und geordnet wurde, welche wir am Himmel sehen.

„Wie daher Luft und Wasser dem Gewicht erdiger Massen Platz machen, auf daß sie zur Erde gelangen, so macht hinwieder die Luft dem Gewicht des Wassers Platz, auf daß es zur Erde oder zum Wasser gelangt. Daraus will man schließen, daß, wenn man in jenen erhabenen Himmelsräumen eine gewisse Luftmenge ausgießen könnte, dieselbe ebenfalls durch ihr Gewicht so lange sinken müßte, bis sie unten bei den Lufträumen ankäme. Daraus wird gefolgert, um so weniger könne über jenem feurigen Himmel ein Ort für Wasser sein, da dort nicht einmal die viel leichtere Luft bleiben könne."

Nachdem Augustinus diesen von naturwissenschaftlicher Seite erhobenen Einwand angeführt, geht er auf den „löblichen Versuch" eines Gelehrten ein, die Naturwissenschaft und die hl. Schrift bezüglich jener „Wasser über dem Firmamente" zu versöhnen.

„Vorerst, was nahe liegend war, wies er darauf hin, daß auch unsere Luft Himmel genannt werde und zwar nicht nur in der Alltagssprache, in der wir von einem heiteren oder einem wolkigen Himmel sprechen, sondern auch nach dem Brauche unser hl. Schriften selbst, wenn sie redet von den Vögeln des Himmels, während die Vögel offenbar in dieser Luft fliegen; und wo der Herr von den Wolken redet, sagt er: „Die Gestalt des Himmels könnt ihr beurtheilen." Die Wolken aber, oft sehen wir das, bilden sich sogar in der der Erde zunächst gelegenen Luftschicht, indem sie sich an den Abhängen der Gebirgskämme derart lagern, daß sie sogar meist von den Bergspitzen überragt werden."

Nachdem jener nun, berichtet uns Augustinus weiter, bewiesen hatte, daß man unter jenem „Himmel", welcher die oberen Wasser von den untern scheidet, die atmosphärische Luft verstehen könne, meinte er, eben diese Luft werde ganz entsprechend Firmament d. h. Veste genannt, weil sie wie ein ständiger Grenzwall das auf Erden fließende Wasser von jenem dampfförmigen trennt, aus dessen Verdichtung die Wolken sich bilden.

Darauf macht Augustinus die Bemerkung, was jener sagte, sei ganz annehmbar und nicht gegen den Glauben.

Dann rückt Augustinus mit seiner eigenen Meinung heraus. „Uebrigens scheint das eigenthümliche Gewicht der Elemente kein Hinderniß zu bilden, daß auch über jenem erhabenen (gestirnten) Himmel Wasser sein kann in jenen winzigkleinen Theilchen, durch welche es auch über der Luft sein konnte, welche, wenn auch schwerer

und tiefer liegend als der höchste Himmel, doch ohne Zweifel leichter ist als Wasser; und dennoch werden jene Dämpfe durch kein Gewicht gehindert, über jener zu schweben. So kann sich auch über jenen Himmel in kleineren Tropfen ein leichterer Flüssigkeitshauch erstrecken, welcher durch sein Gewicht nicht gezwungen wird zu sinken." Somit faßt unser hl. Kirchenlehrer die durch das Firmament oder den Himmel geschehene Scheidung auf als die nach dem Naturgesetz der Schwere vollzogene Hebung des in seine Gase aufgelösten Wassers über und die Senkung des tropfbar-flüssigen unter das Firmament. Hierbei stützt er sich, wie er beifügt, auf die „durch feinste Untersuchung" nachgewiesene unbegrenzte Theilbarkeit der Körper.

Seinem Grundsatze gemäß, seine Meinung nicht als die allein richtige und unantastbare hinzustellen, fügt er noch eine von andern Gelehrten versuchte Erklärung bei. Auf Grund des matten Lichtes des Saturn (welcher nach der modernen Astronomie nur den sechsundzwanzigsten Theil von der Intensität des Jupiter besitzt), glaubten sie, jener Planet sei am meisten erkaltet und schlossen hieraus auf in der Nähe befindliche eiskalte Wasser. Eine Kritik dieser Ansicht gibt Augustinus nicht.

So ist denn Augustins Ansicht über den Urstoff und die Weltkörper die: Auch der Urstoff ist gleich den daraus hervorgegangenen Dingen ein Werk Gottes, erschaffen durch Gott, nicht aus Gott, sondern aus nichts. Die Weltkörper traten nicht fix und fertig ins Dasein, sondern bildeten sich in der Zeit, ohne weiteres wunderbares Einwirken Gottes nach bestimmten Naturgesetzen. Was fix und fertig in's Dasein trat, waren die vier Elemente, Erde, Wasser, Luft und Feuer. Ursprünglich mit einander mehr oder weniger vermengt, wurden sie durch ihr spezifisches Gewicht voneinander derart geschieden, daß die Erde mit dem Wasser zu unterst kam, das Feuer aber, aus dem die Gestirne wurden, zu oberst.

2. Die Pflanzen- und Thierwelt.

„Dies ist der Ursprung des Himmels und der Erde, da sie erschaffen wurde am Tage, da Gott der Herr machte Himmel und Erde und alles Wachsthum des Feldes, ehedem es aufging in der Erde und alles Kraut der Flur, bevor es keimte."[1]

[1] Genes. 2, 4. 5.

Während Augustinus in den ersten zwei Schriften über die Genesis und auch in seinem Hauptwerke bei Besprechung des dritten Tagwerkes die Frage nach der ursprünglichen Existenzweise der Pflanzenwelt unberührt läßt, nimmt er bei der eben citirten abschließenden Stelle des Schöpfungsberichtes Veranlassung, seine Ansicht hierüber zu offenbaren.[1]

„Was will das sagen? — so beginnt er. Erhebt sich nicht die Frage, wo Gott die Pflanzenwelt gemacht hatte, ehedem sie über der Erde war und aufging. Denn, wer möchte nicht eher geneigt sein, zu glauben, Gott habe sie erst damals gemacht, als sie wirklich aufging, wenn wir nicht durch diesen göttlichen Ausspruch darauf hingewiesen würden, daß sie von Gott gemacht war, schon bevor sie aufging."

Einige behaupteten, die Pflanzen hätten, bevor sie aufgingen, bereits in Gott existirt vermöge der göttlichen Schöpfungsideen und zwar seit Ewigkeit, wie überhaupt alles Geschaffene. Diese Erklärung weist er zurück, da sie unserer Schriftstelle widerspreche, wo es heiße, die Pflanzen seien gemacht worden, als der Tag gemacht wurde. Folglich handle es sich um eine zeitliche Existenzweise. „Wo nun waren sie, fährt er fort; etwa der Ursache nach in der Erde, ähnlich wie in den Samen bereits die ganze Pflanzenwelt vorhanden ist, bevor sie zur Entwicklung kommt? Oder sind damals die Samen gemacht worden und war in ihnen alles Grün des Feldes und die Kräuter alle, noch nicht in der Gestalt, mit welcher sie bereits über die Erde hervorsprossen, sondern vermöge der in den Samen verborgenen Kraft?" Die Antwort auf diese Frage, ob die Erde nach des Schöpfers Willen zuerst die Samen der Pflanzenwelt hervorgebracht habe, und zwar noch in der Erde geborgen, fällt verneinend aus. Er findet eine solche Ansicht nicht in Einklang mit der hl. Schrift, wo es heißt: „Und die Erde brachte Gras hervor, das grünt und Samen trägt nach seiner Art, und Bäume, die Frucht tragen, die alle ihren Samen haben nach ihren Arten."[2] „Aus diesen Worten, sagt Augustinus, geht eher hervor, daß die Samen aus den Kräutern und Bäumen entstanden sind, diese aber nicht aus den Samen, sondern aus der Erde. Denn es heißt nicht: Die Samen sollen hervorsprossen die Kräuter und Fruchtbäume, sondern: die Erde bringe hervor Kräuter, die ihren Samen tragen, so daß sie den

[1] de gen. ad lit l. 5 c. 4. — [2] Genes. 1, 12.

Samen aus den Kräutern, nicht aber die Kräuter aus Samen hervorgehen läßt." Nachdem er nun den Gedanken an wirkliche Samenkörner in Abrede gestellt, glaubt er „ein anderes Werden" und Bestehen des vegetabilen Lebens für jene ersten Zeiten annehmen zu müssen: „Der Ursache nach hat damals die Erde Kräuter und Bäume hervorgebracht d. h. die Erde hat die Kraft empfangen, sie hervorzubringen. So war in ihr bereits im Zeitenanfang gemacht worden, was erst im Lauf der Zeit erstehen sollte. Denn erst später pflanzte Gott das Paradies gegen Osten und brachte dasselbe aus der Erde hervor allerlei Bäume, schön zu schauen und lieblich zu essen, und dennoch darf man nicht sagen, Gott habe damals der Schöpfung etwas hinzugefügt, was er vorher nicht gemacht hatte." Vielmehr habe Gott, weil bereits im Anfang alle Arten von Bäumen gemacht waren, damals auch das Paradies der Ursache nach gepflanzt.

Eine solch „uranfängliche, ursprüngliche, grundförmliche"[1] Existenzweise, nicht in den uns bekannten entwickelten Formen, sondern nur „samenartig, der Potenz, der Ursache, der Grundbedingung nach"[2] und zwar „unsichtbar, im Geheimen, im Verborgenen"[3] schreibt Augustinus in analoger Weise auch der Thierwelt[4] zu. So gut einige annehmen, Gott habe am fünften Tage, wo er das Wasser alles Geflügelte nach seiner Art hervorbringen ließ, nur die Eier hervorbringen lassen, mit demselben Rechte könne man sagen, Gott habe lediglich Kräfte der Erde einerschaffen, welche die Vögel hervorbringen sollten. Denn die Annahme, am fünften Tag seien nur die Eier erschaffen worden, während doch die Schrift von der Erschaffung der Vögel selbst redet, wolle man dadurch mit demhl. Texte in Einklang bringen, daß man sagt, der Flüssigkeit der Eier seien jene Werdensbedingungen bereits in unkörperlicher Weise eingewebt gewesen, woraus die Vögel wurden und so seien fürwahr am fünften Tage die Vögel selbst hervorgebracht worden. Ebendasselbe könne man von der ursprünglichen potenziellen Existenzweise in den Elementen sagen.

Nicht Samen, nicht Eier schuf also Gott nach Augustin's Ansicht im Anfang, sondern gewisse Kräfte, welche nicht in einem Samenkorn, sondern im Schoße der Mutter Erde selbst schlummerten.

---

[1] „primordialiter, originaliter, principaliter."

[2] „seminaliter, potentialiter, causaliter, rationaliter."

[3] „invisibiliter, in occulto, in secreto."

[4] de gen. ad lit. l. 4 c. 33.

Treten wir nun der Frage näher, was denn Augustinus unter jenen Kräften verstanden hat, die er „Uranfänge, Urkeime, uranfängliche Grundursachen aller Lebewesen"[1] nennt, und welche Gott „den zumal geschaffenen Dingen, den bereits existirenden Naturen, den Elementen" eingeschaffen hat.

In seinem Buche „über die wahre Religion" finden wir die Ausdrücke: „Lebenskraft, welche in den Samen wirkt", „Gesetz der Samen."[2] In seinem Hauptwerke über die Genesis beschreibt er die Lebenskraft des Baumes als „jene Kraft, wodurch inwendig getrieben wird, was immer zum Wachsthum und zur Eigenart des Baumes gehört, wodurch der Saft in die Wurzel geführt und in das verwandelt wird, woraus die Natur der Pflanze oder des Holzes besteht; denn nichts von dem entsteht ohne innere Triebkraft."[3] Ein andermal nennt er sie „vegetative Seele."[4] Die Lebenskraft der Thiere aber definirt er mit Rücksicht auf die charakteristische sensitive Seite derselben als „jene Kraft, durch welche der Körper empfindungsfähig ist, was das sicherste Kennzeichen beseelten und lebendigen Fleisches ist."[5]

Wenn nun Augustinus von den organischen Wesen sagt: „Sie tragen gleichsam sich selbst wieder in sich, unsichtbar, in jener verborgenen Zeugungskraft, welche sie aus jenen Uranfängen ihrer Ursachen herausgezogen haben, in denen sie der geschaffenen Welt eingesäet waren, bevor sie in die sichtbare Gestalt ihrer Art sich erhoben;"[6] wenn wir in einem andern Werke[7] desselben Lehrers der Kirche lesen von „verborgenen Samen der uns bekannten Samen, woraus die Erde die Kraft empfing, dergleichen hervorzubringen, von jenem, welcher auch „ohne Samen den Samen selbst zu machen weiß",[8] so ergibt sich, daß Augustinus unter jenen Kräften, durch welche die organische Welt im Anfange, noch völlig unentwickelt, aber doch faktisch existirte, die vegetativen und sensitiven Lebenskräfte derselben verstand. Ihren Ursprung aber verdanken die Lebenskräfte nicht einer zufällig sich ergebenden Combination der unorganischen Naturkräfte, sondern sie sind geschaffen durch Gott, welcher sich selbst

---

[1] „primordia, involucra primordialia, primariae omnium nascentium causales rationes."

[2] de vera rel. c. 42: motio vitalis, quae in seminibus operatur — numeri seminum." — [3] de gen. ad lit. l. 7 c. 16. — [4] de vera rel. c. 41.

[5] de gen. ad lit. l. 7 c. 16. — [6] ib. l. 6 c. 10. — [7] de trin. l. 3 c. 8.

[8] de civ. Dei l. 12 c. 23.

das Leben nennt, und zwar aus nichts. Im Gegensatz zu den göttlichen Schöpfungsideen, nach welchen die verschiedenartigen Lebenskräfte geschaffen wurden, nennt Augustinus letztere die geschaffenen, die eingesenkten Ideen, erstere aber ungeschaffen, ewig, Gott immanent.

Jene unsichtbaren, geheimnißvoll wirkenden Kräfte also, welche die an sich todte Materie in die Organismen der Pflanzen und Thiere aufnehmen, sie umgestalten, formen und beleben — jene gewaltigen Kräfte, welche den leblosen Stoff aus den Fesseln bestimmter Naturgesetze und elementarer Verbindungen lösen und neuen Gesetzen unterwerfen und sich zur Wohnung und zum Werkzeug schaffen — jene Lebenskräfte, welche schon Jahrtausende hindurch über die todte Materie herrschen, hätten nach Augustins Auffassung auch beim Beginn der Zeiten die Materie belebt und gestaltet und so die organische Welt geschaffen.

Es bleibt noch übrig zu erwähnen, in welcher Weise, wann und unter welchen Bedingungen nach Augustinus die Lebenskräfte die ihnen ursprünglich zugetheilte Aufgabe vollzogen. Den Entwicklungsgang der Organismen von jener niedersten Stufe ihrer Existenz bis zur vollkommenen Form nennt derselbe eine „Ueberführung der Ursachen zu ihren Wirkungen, ein Hervortreten, Erstehen, Entwickeln, Entfalten.“ [1] Er hält dabei fest, Gott habe jene Lebenskräfte bereits anfänglich so ausgestattet, daß es im Laufe der Zeit zur Hervorbringung der immer höhern Entwicklungsstadien keiner erneuten Hinzuschaffung bedurfte: „Gott ruhte, indem er nichts weiter mehr schuf!“ [2] Von da an regierte und leitete Gott die Welt durch die in sie gelegten Gesetze und Kräfte. Die Lebenskräfte wirkten wie heute, so auch im Anfang nicht in einem Momente die entsprechende Pflanze, das entsprechende Thier, sondern „unter Hinzutritt der Zeit, in zeitlichem Verlaufe.“ [3]

Was macht Augustinus als Vorbedingung jenes Entwicklungsprocesses namhaft? Die hl. Schrift [4] sagt, Gott habe die Pflanzenwelt geschaffen, ehe sie aufging, und bemerkt dazu: „Denn Gott hatte noch nicht regnen lassen über die Erde, und es war kein Mensch, den Boden zu bebauen.“ Mit diesen Worten, meint Augustinus, [5]

[1] perductio causarum ad effectus suos, exserere, exoriri, explicare, evolvere.

[2] de gen. ad lit. l. 5 c. 4.

[3] accessu temporis, accedente tempore, per temporum moras, cursus, spatia. — [4] Genes. 2, 5. — [5] de gen. ad lit. l. 5 c. 6.

will die Schrift rekapitulirend dem tiefer in ihr Verständniß eindringenden Leser jene ursprüngliche Existenzweise der Pflanzenwelt andeuten, welche Gott, „nicht wie er jetzt es macht, durch Regen und des Menschen Mühe gemacht hatte, sondern bereits ohne diese zwei nothwendigen Hilfsmittel zum Gedeihen der Pflanzen und Feldfrüchte", nämlich durch seine schöpferische Macht. Erst bei den auf obige Stelle folgenden Schriftworten nimmt Augustinus Anlaß, über die Frage nach den nothwendigen Vorbedingungen zur Entwicklung der Organismen sich zu äußern. Es heißt bei Moses nämlich weiter: „Aber ein Quell stieg auf aus der Erde, feuchtend die gesammte Oberfläche der Erde." [1] Diese Worte bringt Augustinus in Beziehung zu jenem Entwicklungsproceß, wenn er schreibt: [2] „Hiermit wird nach meiner Ansicht die in zeitlichem Verlauf sich vollziehende Entwicklung aus jener ersten Veranlagung der Kreaturen angedeutet, wo alles zumal gemacht wurde. Treffend läßt die Schrift jenen Proceß von dem Element seinen Ausgang nehmen, aus welchem alle Arten von Lebewesen und Kräutern und Bäumen erzeugt werden, mit den jeder Natur besonders zugetheilten Entwicklungszeiten. Denn alle Samenkeime, sei es, woraus jegliches Fleisch, sei es, woraus jeglicher Strauch wird, sind feucht und setzen sich aus Feuchtigkeit zusammen. Es wohnen aber jenen die wirksamsten Gesetze inne, welche regsame Kräfte in sich führen aus jenen vollendeten Werken Gottes, von welchen er am siebenten Tage ruhte." Aehnlich äußert er ebenda, Gott habe das ganze Angesicht der Erde befeuchtet, „auf daß das, was er in ihr uranfänglich erschaffen hatte, nachdem die Beihilfe der Feuchtigkeit hinzugetreten, nun auch in zeitlichem Verlaufe erzeugt würde, in verschiedener Anzahl von Tagen, je nach der Verschiedenheit ihrer Arten." Jener aufsteigende und niedersinkende Quell [3] ist hiernach das als Thau und Regen zur Erde fallende Wasser. Die tausend und aber tausend Bächlein und Flüsse und Ströme, befeuchten sie nicht die ganze Erde? Bedecken sie nicht, sagt Augustinus, gleich herabwallendem Haare in Wahrheit das ganze Antlitz der Erde?

Hiermit haben wir den Leser in die berühmte Seminaltheorie des hl. Augustinus d. h. in seine Ansicht über Ursprung und Entwicklung der organischen Welt eingeführt. Um die Sache

[1] Gen. 2, 6.
[2] de gen. ad lit. l. 5 c. 7—10.
[3] Im hebräischen Texte: Nebel.

uns näher vor Augen zu rücken, macht er auf die Entstehung mancher kleiner lebendigen Wesen aus faulenden Stoffen aufmerksam. Wir sahen oben, daß Augustinus auch die Paradiesesbäume aus jenen ursprünglich der Erde anvertrauten Lebenskräften erstehen läßt. Dazu fügt er bei: „Durch diese Kraft geschieht es, daß auch jetzt die Erde derartiges zu bestimmter Zeit hervorbringt.“[1] Was er damit meint, ersehen wir aus einer andern Stelle, wo er von winzig kleinen Thierchen redet, welche aus „Ausdünstungen, feuchten Stoffen und Leichen“ entstehen. Andere kämen aus der Fäulniß von Holz, Pflanzen oder Früchten, aus den Excrementen und den Cadavern der Thiere zum Vorschein. Nichtsdestoweniger müsse man Gott für den Urheber derselben halten.[2] Diese Thierchen entstanden nach Augustinus, und wie die Alten überhaupt meinten, nicht aus Keimen, welche in jenen faulenden Körpern von den entsprechenden Thieren niedergelegt wurden, sondern unmittelbar aus der todten Materie: „Man hat die Beobachtung gemacht, daß gewisse Pflanzen und Thiere aus dem Wasser oder der Erde geschlechtlos erzeugt werden, deßhalb ist ihr Samen nicht in ihnen, sondern in den Elementen, aus welchen sie entstehen.“[3] Dieser Vorgang, meint er, finde nur in der Annahme eine Erklärung, „daß allen belebten Körpern bereits eine gewisse Naturkraft inne war und gewisse im Voraus eingesenkte und angelegte Urkeime zukünftiger Lebewesen, welche aus der Verwesung solcher Körper je nach ihrer Art und ihren Verschiedenheiten entstehen sollten durch die unaussprechliche Anordnung des unwandelbaren, alles bewegenden Schöpfers“.[4]

Uebrigens sollen diese Sätze nur zur Klarstellung der Ideen Augustins dienen; bekanntlich hat die generatio aequivoca seit Pasteur's berühmten Experimenten den naturwissenschaftlichen Halt verloren.

3. Der Mensch.

In consequenter Weiterführung seiner Urpotenzentheorie stellt Augustinus in seinem Hauptwerke über die Genesis die Frage, ob

[1] de gen. ad lit. l. 8 c. 3.
[2] ib. l. 3 c. 14.
[3] de gen. ad lit. l. 3 c. 12.: observatum est, quaedam ita nasci ex aquis vel terra, ut sexus eis nullus sit: et ideo semen eorum non sit in eis, sed in elementis ex quibus oriuntur.
[4] ib. l. 3 c. 14.

Gott wohl auch den Menschen anfangs nur „im Verborgenen, in einem Versteck der Natur, latent“[1] erschaffen habe, um ihn „später, im Laufe der Zeit seine jetzige Gestalt“ annehmen zu lassen. Wirklich kommt er zur Antwort: „Auf andere Weise“ existirten damals Adam und Eva, „nicht als Erwachsene, nicht als Kinder, nicht vergleichbar dem Embryo im Mutterschoße, sondern nur der Ursache nach, vermöge einer durch das Wort Gottes der Welt gleichsam samenartig eingegebenen Potenz.“[2] Um Irrungen vorzubeugen, fügt er auch hier bei, daß jene „Urzellen“[3] mit den Samen, wenngleich in beiden „Zukünftiges enthalten“ ist, nichts gemein haben, als „die Körperlichkeit.“[4] Wie oben bei Pflanzen und Thieren, so auch hier der Grundsatz: „Vor allen sichtbaren Samen sind jene Ursachen.“[5]

Im Anschlusse hieran constatirt er für jegliche Art von Organismen vier verschiedene Existenzweisen.[6] Von Ewigkeit her war ein jeder in Gott vermöge der göttlichen Schöpfungsideen. Im Beginne der Zeit existirten sie kraft der Urpotenzen „in den Elementen der Welt.“ Im Laufe der Zeit nahmen sie ihre vollendeten Formen an. Erst aus dieser dritten Existenzweise ging als vierte die vermöge der Samen hervor. Die geheimnißvolle Kraft aber, welche letztere erzeugt, ist die einer jeden Art eigene und in ihr fortlebende Urpotenz.[7]

Weiter bemerkt er, daß demnach im Anfang der Welt die Organismen nach einer Beziehung hin vollendet, nach einer andern noch unvollendet waren. Vollendet, weil alles, was zu ihrer Natur gehört, bereits in den Urpotenzen enthalten war; begonnen, weil jene „Quasi-Samen erst im Lauf der Zeit an passenden Orten aus dem Verborgenen ins Offenbare treten sollten.“[8] Daher brauchte Gott,

[1] de gen. ad lit. l. 6 c. 1: in occulto, in secreto quodam naturae, latenter.

[2] ib. c. 5—6: aliter, non perfectae aetatis, ne infans quidem, ne puerperium quidem in utero matris, causaliter, secundum potentiam per verbum Dei tanquam seminaliter mundo inditam.

[3] ib. c. 6: involucra primordialia.

[4] ib.: ne semen quidem visibile hominis.

[5] ib.: ante omnia visibilia semina sunt illae causae.

[6] ib. c. 10.

[7] ib.: ista (die Organismen) secum gerunt tanquam iterum se ipsa invisibiliter in occulta quadam vi generandi, quam extraxerunt de illis primordiis causarum suarum, in quibus creato mundo cum factus est dies, antequam in manifestam speciem sui generis exorirentur, inserta sunt.

[8] ib. c. 11.

da bereits alles ursächlich vorhanden war, nichts hinzuzuschaffen, sondern nur das im Werke zu erfüllen, was er „durch die Ursachen präfixirt hatte.“ [1]

Auf den Einwurf, wozu Gott das „Wachset und mehret euch!“ gesprochen, da doch Adam und Eva in jenem Urzustande weder hören noch verstehen konnten, entgegnet er, das sei überhaupt nicht gesprochen worden, sondern es sei der in menschliche Worte gekleidete Ausdruck des seit „Ewigkeit bestehenden Schöpferwillens.“ [2]

Ueber den Entwicklungsproceß des ersten Menschen von seiner primären Stufe bis zu seiner vollendeten Lebensform spricht sich Augustinus folgendermaßen aus.

Vorerst bezeichnet er wegen der Geistigkeit Gottes die Vorstellung, als habe Gott nach dem Mosaischen Bericht den ersten Menschen mit leiblichen Händen aus Lehm geknetet, als „eine zu kindische.“ Wo immer die hl. Schrift von Gottes Händen redet, gebrauche sie hiemit nur einen anderen Namen für seine Macht. [3] Zudem hatte er früher schon den Manichäern, welche „alles fleischlich betrachten und deshalb immer irren und auch das bissig zu tadeln pflegen, daß Gott den Menschen aus Lehm gemacht habe,“ geantwortet, darunter sei die mit Wasser versetzte, theilbare und deßhalb gestaltungsfähige Materie zu verstehen. Denn „Lehm [4] ist eine Mischung von Wasser und Erde“. Der Ausdruck „Gott bildete den Menschen“ zwinge überhaupt nicht, an eine unmittelbare und persönliche Thätigkeit Gottes bei der Ausgestaltung des Menschen zu denken. Heiße es ja im Schöpfungsbericht in betreff der Thiere: „Die Erde bringe sie hervor“ und doch auch wieder: „Gott machte sie.“ [5]

Nun stellt er die Alternative: [6] Gott bildete den ersten Menschen aus seiner Urpotenz entweder „plötzlich [7] im vollendeten Alter d. h. im reifen Jünglingsalter oder wie er ihn jetzt bildet im Mutterschoße (denn auch das thut kein anderer als jener, welcher sprach: „Bevor ich dich im Mutterschoße bildete, kannte

[1] ib.: Consummasse ista intelligimus Deum, cum creavit omnia simul ita perfecte, ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset, quod non hic ab eo jam in ordine causarum creatum esset; inchoasse autem, ut quod hic praefixerat causis, post impleret effectis.

[2] ib. c. 8. — [3] ib. c. 12.

[4] de gen. c. Man. l. 2 c. 7.

[5] de gen. ad lit. l. 6 c. 12.

[6] ib. c. 13. — [7] repente.

ich dich"[1]; so daß Adam nur das Eigenthümliche gehabt hat, daß er nicht von Eltern geboren, sondern von der Erde hervorgebracht wurde, jedoch in der Weise, daß bei diesem Vervollkommnen und Gedeihen von Alter zu Alter derjenige Zeitraum ausgefüllt wurde, welchen wir der Natur des menschlichen Geschlechtes zuertheilt sehen."

Ehe er hierüber Bescheid gibt, begründet er die Möglichkeit einer plötzlichen, also gemäß unserer Erfahrung außerordentlichen Wirkung der Lebenskraft, wie folgt:

„Wenn Gott auch den Arten und Eigenschaften der Dinge bestimmte Zeitengesetze zugetheilt hat, um sie aus dem Verborgenen in's Offenbare herauszuführen, so steht doch sein Wille über allem. Denn durch seine Macht hat er der Schöpfung Gesetze gegeben, ohne die Macht selbst an eben diese Gesetze zu binden.[2] Schwebt doch sein Geist über der zu machenden Welt nicht anders als über der gemachten, nämlich nicht körperlich im Raume, sondern durch den Vorrang seiner Macht. Wer weiß nicht, daß das mit Erde vermengte Wasser, wenn es zu den Wurzeln des Weinstockes kommt, zur Ernährung desselben dient und in ihm die Eigenschaft annimmt, wodurch es zur allmählich hervorbrechenden Traube fortschreitet und in ihr, der größer werdenden, zu Wein wird, der in seiner Reife süß schmeckt und gekeltert noch gährt und durch ein gewisses Alter beruhigt, so weit sich entwickelt, daß er sich mit mehr Nutzen und Annehmlichkeit trinken läßt. Brauchte deshalb der Herr einen Weinstock oder Erde oder die gesetzmäßige Zeit, als er in wundersamer Verkürzung (des Naturprocesses) Wasser in Wein verwandelte und zwar in einen solchen, daß ihn auch ein trunkener Gast lobte? Brauchte etwa der Urheber der Zeit die Mithilfe der Zeit? Erhält nicht jegliche Gattung von Schlangen in bestimmter, einer jeden Art zugemessener Zahl von Tagen Dasein, Wachsthum, Entwicklung und Stärke? Wurden nun diese Tage abgewartet, um den Stab aus Mosis und Arons Hand in eine Schlange zu verwandeln? Wenn solches geschieht, so kommt es nur uns als gegen die Natur geschehend vor, da uns der Naturlauf anders bekannt ist, nicht aber ist es so bei Gott. Für ihn ist natürlich, was immer er macht."[3]

---

[1] Jer. 1, 5.

[2] de gen. ad lit. l. 6 c. 13: potentia quippe sua numeros creaturae dedit, non ipsam potentiam eisdem numeris alligavit.

[3] ib.: nec ista cum fiunt contra naturam fiunt, nisi nobis quibus aliter naturae cursus innotuit, non autem Deo, cui hoc est natura quod fecerit.

Dann wiederholt er seine Doppelfrage und dehnt sie zugleich über die gesammte organische Welt aus, indem er fortfährt:[1] „Waren jene Urpotenzen, welche Gott der Welt einschuf, derart eingerichtet, daß sie nach der Verschiedenheit ihrer Arten verschiedene Zeiträume durchliefen, wie wir es bei der Erzeugung und Entwicklung alles Organischen, seien es Pflanzen oder Lebewesen, sehen — oder so, daß sie auf einmal[2] gebildet wurden?“

Wie lautet nun Augustin's Bescheid? Obgleich er in demselben Kapitel als gewöhnliche Meinung anführt, „daß Adam ohne irgend ein fortschreitendes Wachsthum im Mannesalter erschaffen wurde“, obgleich er sich, wie wir sahen, bemühte, die Möglichkeit dessen nachzuweisen, kommt er dennoch zu dem eigenartigen Schlusse: „Doch warum glauben wir nicht, daß jene Urpotenzen zu beiderlei Entwicklungsweisen veranlagt waren, auf daß aus ihnen die in Wirksamkeit trat, welche dem Schöpfer gefiel?“ Interessant ist auch die Begründung dieser Ansicht: „Behaupten wir, sie seien nur zur ersten Weise veranlagt gewesen, so scheint nicht nur jene Verwandlung von Wasser in Wein im Widerspruch mit ihnen geschehen zu sein, sondern überhaupt alles Wunderbare, was gegen den gewohnten Naturlauf geschieht. Behaupten wir aber nur eine Veranlagung zu der an zweiter Stelle angeführten Weise, so wird es noch weit absurder sein, daß gerade jene täglichen Gestaltungen und Erscheinungen der Natur im Widerspruch mit jenen primären Grundursachen aller Organismen bestimmte Zeitperioden durchlaufen. Es bleibt also übrig, daß sie zu beiderlei Weisen befähigt erschaffen worden sind, sei es zu jener, nach welcher das Zeitliche am gewöhnlichsten verläuft, sei es zu der, nach welcher Seltenes und Wunderbares geschieht, wie es eben Gott nach Angemessenheit der Zeit zu thun gefällt.“[3]

Von den zwei verschiedenen Wirkungsweisen Gottes im Laufe der Zeit, wie sie uns durch Erfahrung und Geschichte bekannt sind, nämlich mittelbar durch das Naturgesetz, unmittelbar durch das Wunder, macht also Augustinus einen Rückschluß auf die schöpferische Thätigkeit Gottes im Anfange der Zeit und hält mit Rücksicht auf die ver-

[1] ib. c. 14. — [2] continuo.

[3] ib. c. 14: multo erit absurdius ipsas istas quotidianas naturae formas et species contra illas primarias omnium nascentium causales rationes suorum temporum peragere spatia. Restat ergo, ut ad utrumque modum habiles creatae sint, sive ad istum, quo usitatissime temporalia transcurrunt, sive ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, sicut Deo facere placuerit, quod tempori congruat.

hältnißmäßige Seltenheit der Wunder eine natürliche, langsam fortschreitende Ausgestaltung der organischen Urpotenzen im allgemeinen für das Wahrscheinlichere. Auch bezüglich Adam's stellt er solches als möglich hin. Wenn er in den folgenden Kapiteln mehr die von ihm als ebenso zulässig angegebene wunderbare Ausgestaltung des ersten Menschen aus seiner Urpotenz bespricht, ja sogar dieses einmal in einem Zwischensatze das „Glaublichere“ [1] nennt, so mag dies seinen Grund darin haben, daß er sich der herkömmlichen Ansicht aus Bescheidenheit anschließt. Versichert er doch hundertmal in jenen Werken, er wolle Niemanden seine Ansichten aufdrängen und sei jederzeit bereit, sich einer besseren Meinung freudigst zu unterwerfen. Vielleicht bestimmten ihn bei der nach unsern Begriffen unvollkommenen Vorstellung seiner Zeit von der Entwicklungshypothese auch Bedenken naturwissenschaftlicher Art. Jedenfalls aber waren es keine Schriftgründe.

Anders bei Eva. Auf Grund der Schrift und mit Rücksicht darauf, daß „wir belebtes und empfindendes Fleisch, soweit wir nach menschlicher Fassungskraft die Natur der Dinge erforschen konnten, nur aus den sozusagen materiellen Elementen, d. i. Wasser und Erde, oder aus Strauchwerk oder Baumfrüchten oder aus dem Fleisch der Thiere erzeugt sehen, wie z. B. unzählige Arten von Würmern und Reptilien, oder sicher infolge von Begattung, kein Fleisch aber aus dem Fleisch eines beliebigen lebenden Wesens erzeugt wissen, welches ihm so ähnlich wäre, daß es nur durch das Geschlecht unterschieden wird, erklärt er die Erschaffung Eva's aus Adam's Seite unbedingt und ausschließlich für eine Erscheinung außer dem natürlichen Lauf der Dinge. [2] Was für eine Bedeutung aber hatte hierbei die Urpotenz der Eva? Lehrte Augustinus eine Präformation des Wunders? War er ein Vorläufer von Leibniz," Houteville, Bonnet u. A.? War der Urpotenz der Eva die Kraft einerschaffen, seiner Zeit in jener wunderbaren Weise zu wirken? Keineswegs. Vielmehr wurde sie zur geeigneten Zeit durch einen unmittelbaren schöpferischen Impuls dazu befähigt. [3] Es war eine Parthenogenesis, wunderbar wie die Menschwerdung Christi. [4] Den

[1] ib. c. 18: non aliter Adam factus est, cum de limo formatus est sicut est credibilius jam perfectae virilitatis, quam erat in illis causis.

[2] ib. l. 9 c. 16. cf. de civ. Dei l. 12 c. 23.

[3] ib. c. 17—18.

[4] ib. c. 16.

Grund aber, warum Eva gerade so erzeugt wurde, findet Augustinus in einer vorbildlichen Bedeutung jenes Vorgangs. Wie die Mutter der Lebendigen aus der Seite des in ekstatischen Schlaf versenkten Adam gebildet wurde, so ging die Kirche aus der Seite des Heilandes, des zweiten Adam, als seine Braut und als wahre Lebensmutter hervor. Denn der Oeffnung der Seite, dem Wahrzeichen des vollendeten Leidens des Herrn, verdankt sie ihren Ursprung.[1]

Noch eine wichtige Frage. Schließt Augustinus in jenem von ihm als möglich hingestellten langsam fortschreitenden Entwicklungsproceß des ersten Menschenleibes auch die vernünftige Seele mit ein?

In seinem Hauptwerke faßt er das Ergebniß seiner Untersuchung über die erste Menschenseele in die ihm unbestreitbar feststehenden Worte: „Die Seele ist aus Gott, doch nicht aus Gottes Substanz. Sie ist unkörperlich d. h. sie ist nicht Körper, sondern Geist; nicht aus Gottes Substanz erzeugt, noch aus Gottes Substanz hervorgehend, sondern gemacht durch Gott; und zwar nicht so gemacht, daß in ihre Natur eine Natur eines Körpers oder einer unvernünftigen Seele verwandelt wurde und deshalb aus nichts."[2] Die Menschenseele denkt, sie urtheilt über die sinnlichen Eindrücke.[3] Sie führt uns die Bilder des Erlebten mit wunderbarer, für materielle Organe unmöglicher Raschheit vor.[4]

Die klare Lehre Augustin's über die Unkörperlichkeit der Seele verbietet jeden Gedanken, als habe er auch die Seele des ersten Menschen in jenen Entwicklungsgang als dessen letztes und höchstes Erzeugniß miteinbegriffen. Vielmehr drängen seine Seelenlehre und die gegebene Analogie jener ersten Entwicklung mit der Bildung im Mutterschoße zur Ansicht, als habe sich Augustinus die Seele an der Spitze jenes Processes als das die leibliche Urpotenz belebende und den ganzen Vorgang wirkende Princip gedacht.

Nach Augustinus ist nämlich die Seele zugleich das Leben des Leibes.[5] Und zwar ist sie „weder Leben ohne Empfindung, wie die Pflanzenseele, noch Leben ohne vernünftigen Geist, wie die Thierseele."[6] Das sensitive und das vegetative Princip des Menschen

[1] ib. c. 13, 17 und 18; cf. de gen. c. Man. l. 2 c. 24.
[2] de gen. ad lit. l. 7 c. 28.
[3] conf. l. 10 c. 8; de anima et ejus orig. l. 4 c. 15.
[4] de gen. ad lit. l. 12 c. 18.
[5] de trin. l. 4 c. 1.
[6] de gen. ad lit. l. 4 c. 21.

also sind gleich seinem Intellekte verschiedene Kräfte eines und desselben Wesens. Diese verschiedenen Thätigkeiten der Seele findet er bereits im Schöpfungsberichte angedeutet. Passend heiße es: „Gott bildete den Menschen aus dem Lehm der Erde.“ „Wie nämlich das Wasser das Erdige zusammenführt, verbindet und zusammenhält, wenn durch Vermischung mit demselben der Lehm entsteht, so formt die Seele des Leibes die Materie zu harmonisirender Einheit zusammen und läßt nicht zu, daß sie zerfällt und sich auflöst.[1]“ Die Worte „der Mensch wurde zu einer lebenden Seele“ bezieht er auf die sensitive Potenz der Menschenseele.[2] Mit Recht heiße es, die Seele sei ihm ins Angesicht gehaucht worden, „weil der vordere Theil des Gehirnes, von welchem aus alle Sinne sich vertheilen, gegen die Stirne hingelagert ist, und die Sinnesorgane selbst im Angesicht sind, mit Ausnahme des über den ganzen Leib verbreiteten Tastsinnes, welcher jedoch nachweislich ebenfalls von dem vorderen Theil des Gehirnes aus seinen Weg nimmt, der sich rückwärts über den Scheitel und Nacken hin bis zum Rückgratsmark hinzieht.“[3] „Geist“ aber werde die Seele im Schöpfungsbericht genannt mit Beziehung auf ihre „vernünftige Potenz, wodurch der Mensch von den Thieren sich unterscheidet und über dieselben nach dem Naturgesetze herrscht.“[4]

Hiernach regiert nicht nur die Menschenseele den Leib mit ihrer Verstandes- und Willenskraft, sie empfindet auch, wobei ihr der Leib wie ein Knecht dient;[5] in ihr ist auch jene Kraft, „wodurch unsere Körper wachsen und Nägel und Haare hervorbringen.“[6] Noch mehr: sie ist auch das formgebende Princip des Leibes;[7] sie bildet die materiellen Organe für ihre Zwecke sich selbst.[8] Die Menschenseele ist somit nach Augustinus nicht nur die Bewohnerin und frei waltende Königin des Leibes, sie ist auch die Baumeisterin ihres wundervollen Palastes. Das alles ist sie nicht durch Zufall, nicht durch äußeren Zwang, sondern vermöge eines anerschaffenen Naturtriebes.[9]

---

[1] de gen. c. Man. l. 2 c 7: anima corporis materiam vivificando in unitatem concordem conformat et non permittit labi et resolvi.

[2] ib. c. 8; de gen. ad lit. l. 7 c 16.

[3] de gen. ad lit. c. 17.

[4] de gen. c. Man. l. 2 c. 8.

[5] de gen. ad lit, l 7 c 18 u. 20.

[6] de gen. ad lit l. 7 c. 16.

[7] de immort. anim. c. 15; de musica l. 6 n. 5

[8] conf. l. 10 c. 16; de civ. Dei l. 13 c 24.

[9] de gen ad lit. l. 7 c 25, 27.

4. Die Schöpfungstage.

In seiner ersten Schrift über die Genesis faßt Augustinus die Schöpfungstage als Zeiträume von vierundzwanzig Stunden. Bei den ersten drei vor Erschaffung der Sonne aufgezählten Tagen faßt er den Ausdruck „Abend" bildlich für die Beendigung eines Tagewerkes, „Morgen" für den Beginn eines neuen.[1] Möglicherweise, erklärt Augustinus in späteren Werken, wurden die ersten drei Tage durch ein „materielles Urlicht"[2] hervorgebracht, aus welchem dann die Sonne entstand.[3]

In seinem unvollendeten Buche über die Genesis aber stellt er eine andere, höchst beachtenswerthe Meinung auf. Schon in seinem ersten Werke über die Genesis hatte er die Ruhe Gottes am siebenten Tage als bildlichen Ausdruck für die Vollendung des Schöpfungswerkes erklärt und dadurch den Einwurf der Manichäer entkräftet, der Mosaische Bericht enthalte eine unwürdige Vorstellung vom Wirken Gottes, da er den Schöpfer wie einen müden Handwerker nach vollbrachter Arbeit ausruhen lasse.[4] Wir erwähnten bereits, daß nach Augustinus auch das Sprechen der Schöpfungsworte gleich dem Schweben des göttlichen Geistes über den Gewässern bildliche Ausdrücke für den göttlichen Schöpferwillen und sein Walten sind. In seinem unvollendeten Buche über die Genesis nun hält er den Siebentagebericht überhaupt für ein lebensvolles Bild der göttlichen Schöpfungsthätigkeit, für eine dramatische Darstellung, worin die in einem Moment die ganze Welt wirkende Thätigkeit des Schöpfers zum Zwecke eines anschaulichen Verständnisses in sechs Akte zerlegt ist.[5]

Auch in seinem Hauptwerke nimmt Augustinus die Schöpfungstage bildlich. Er findet im Worte Tag eine Beziehung auf die

---

[1] de gen. c. M. l. 1 c 14

[2] de gen ad lit. l. 1 c. 12: lux primaria

[3] de civ. Dei l. 11 c. 7.

[4] de gen. c M. l. 1 c. 22 cf. de gen. ad lit. l. 4 c. 12.

[5] de gen. lib. imp. c. 7: commodissime in illo libro quasi morarum per intervalla factarum a Deo rerum digesta narratio est, ut ipsa dispositio, quae ab infirmioribus animis contemplatione stabili videri non poterat, per huiusmodi ordinem sermonis exposita quasi istis oculis cerneretur.

Erkenntniß des Schöpfungswerkes von Seite der Geisterwelt.[1] Mit Recht werde ihre Kenntniß vom Schöpfungswerke Tag genannt, weil die Engel vermöge ihrer höheren Intelligenz dasselbe rasch und umfassend erkannten, mit dem Lichtstrahl vergleichbar, der im Augenblick die Welt durchmißt, während der menschliche Verstand nur langsam und unvollkommen und mit der Nacht des Irrthums vermischt in der Erkenntniß der göttlichen Schöpfungswerke fortschreite. Jene Erkenntniß werde den Engeln auf doppelte Weise zu Theil. Einmal durch das Erforschen der erschaffenen Dinge an sich, dann aber durch das Schauen der Schöpfungsideen in Gott, welch beide Erkenntnißarten rücksichtlich des Grades der durch sie vermittelten Erleuchtung sich verhalten wie der Abend zum Morgen.

Daß Gott die verschiedenen von der Schrift erwähnten Werke nicht in zeitlichen Abschnitten, eins nach dem andern, sondern alle auf einmal, wenn auch noch nicht in vollendeter Form erschaffen habe, will Augustinus in der hl. Schrift selbst angedeutet finden. Vor allem beruft er sich auf die Stelle bei Jesus Sirach,[2] wo es heißt, Gott habe „alles zumal" erschaffen. Einen zweiten Anhaltspunkt bietet ihm die abschließende Stelle des Siebentageberichtes:[3] „Das ist der Ursprung des Himmels und der Erde, da sie erschaffen worden am Tage, da Gott der Herr machte Himmel und Erde und alles Wachsthum des Feldes, ehedem es aufging in der Erde, und alles Kraut der Flur, bevor es keimte". Während vorher von sieben Tagen die Rede, spreche hier Moses absichtlich nur von einem, um dem Leser geradezu anzudeuten, daß die Schöpfungstage bildlich zu fassen sind.

Auf mehrere Tage aber sei das, was an einem Tage oder vielmehr in einem Momente geschah, der populären Darstellung wegen vertheilt worden,[4] eine Ansicht, der wir schon in seinem un-

---

[1] de gen. ad lit. l. 4 c. 21—35; l. 5 c. 1 und 18; de civ. Dei l. 11 c. 7. — Daß auch die Engel Geschöpfe Gottes sind, lehrt die Schrift an mehreren Stellen. (Job 38, 4. 7; Kol. 1, 16.) Möglicherweise ist, wie Augustinus meint (de civ. Dei l. 11 c. 9) deren Erschaffung auch im Sechstagebericht in dem Ausdruck Himmel miterwähnt.

[2] 1, 18. — [3] Gen. 2, 4—5.

[4] de gen. ad lit. l. 4 c. 33: quid ergo opus erat, sex dies tam distincte dispositeque narrari? Quia scilicet ii qui non possunt videre quod dictum est: „creavit omnia simul", nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id quo eos ducit pervenire non possunt.

vollendeten Buche begegneten. Die Anordnung in Vorführung der verschiedenen Schöpfungswerke hält er weniger für eine historische, als eine logische, mit dem höchsten und fernsten, dem Lichte beginnend, endigend mit dem, was dem Menschen am nächsten steht, mit ihm selbst. [1]

So trat denn nach Augustinus „auf des Schöpfers Wink“ [2] die ganze Welt „im Schöpfungsaugenblicke“ [3] auf einmal in's Dasein. Doch war die Welt nicht von Anfang an schon völlig ausgebildet. Wie wir oben sahen, wurden die Einzelwesen derselben erst im Laufe der Zeit durch die eingeschaffenen Naturkräfte ausgestaltet. Kurz — so schließt Augustinus im fünften Buch seines Hauptwerkes [4] die Erörterung der Schöpfungstage — die Welt im Zeitenanfang glich einem Samenkern. Wie in demselben bereits Stamm und Zweige, Blätter und Früchte enthalten sind, um nach und nach in naturgemäßer Ordnung sich zu entwickeln, nicht anders die Welt mit ihrem Himmel und den Gestirnen und mit der Erde sammt den eingesenkten Lebenskräften. Die organische, wie die unorganische Welt haben das miteinander gemeinsam, daß die eine wie die andere nicht in fertigem, sondern in einem entwickelungsfähigen Zustande aus der Hand des Schöpfers hervorging. Eine Verschiedenheit zeigt sich nur darin, daß erstere aus unscheinbaren Anfängen hervorwuchs, letztere aber von Anfang an mit ihrem vollen Volumen in die Sichtbarkeit trat. [5]

---

[1] ib. l. 5 c. 5: praestans eis ordinem, non intervallis temporum, sed connexione causarum.

[2] de civ. Dei l. 12 c 4: nutu creatoris.

[3] ib. l. 4 c. 23: in ictu condendi.

[4] de gen. ad lit. l. 5 c. 23: consideremus ergo cuiuslibet arboris pulchritudinem in robore, ramis, frondibus, pomis: haec species non utique repente tanta ac talis est exorta, sed quo etiam ordine novimus. . . Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgerent: ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia . . . non solum coelum cum sole et luna et sideribus . . . et terram et abyssos . . . sed etiam illa quae aqua et terra produxit potentialiter atque causaliter, priusquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo nobis jam nota sunt in ise operibus quae Deus usque nunc operatur.

[5] de gen. ad lit. l. 6 c 1

III. Bedeutung der Augustinischen Auslegung für die Gegenwart.

Der moderne antichristliche Geist der Zeit hat mit der Maske der Gelehrsamkeit geschmückt und nicht ohne siegestrunkenen Sarkasmus die Urkunde der hl. Schrift über die Erschaffung der Welt als unvereinbar mit den Ergebnissen der exacten Naturforschung hinzustellen versucht. Hätten gewisse Naturforscher nicht so sehr auf den Sirenengesang der atheistischen Philosophie gelauscht und nur ein wenig auf die Stimme der christlichen Theologen alter und neuer Zeit gehört, so müßte ihr Urtheil über den Mosaischen Schöpfungsbericht günstiger ausgefallen sein. Hören wir einen ihrer Verführer.

Der Philosoph des Unbewußten, Eduard von Hartmann, ruft denen, welche noch an der Berechtigung der modernen materialistischen Schöpfungshypothesen zu zweifeln wagen, kategorisch zu: „Wir Kinder der neuen Zeit haben gar keine Wahl, die Descendenztheorie abzulehnen oder anzunehmen, wir müssen sie annehmen." Und welch gewichtigen Grund weiß er dafür seinen gläubigen Zuhörern mitzutheilen? „Weil wir, so fährt er fort, das Schöpfungswunder in seiner rohen Gestalt (Kneten aus Lehm, Einblasen des Athems u. s. w.) nicht mehr festhalten können".[1] Hat aber je ein Theologe bei Besprechung des Mosaischen Schöpfungsberichtes an ein „Kneten aus Lehm" gedacht? Und wenn es selbst einen solchen Charlatan gegeben hätte, so bleibt doch die Kirchenlehre davon unberührt. Nach Augustin hat der katholische Christ bezüglich der Weltschöpfung folgendes zu glauben: „Daß Gott, der allmächtige Vater, die ganze Schöpfung gemacht und gegründet hat durch seinen eingeborenen Sohn d. i. durch die ihm gleichwesentliche und gleichewige Weisheit und Kraft, in Einheit mit dem ihm ebenfalls gleichwesentlichen und gleichewigen heiligen Geiste. Die katholische Lehre befiehlt zu glauben, daß diese Dreifaltigkeit ein Gott genannt werde und daß derselbe alles, was ist, gemacht und geschaffen hat, sofern es ist, und zwar so, daß jede, sei es geistige oder körperliche, oder, um einfach mit der hl. Schrift zu reden, jede unsichtbare und sichtbare Kreatur nicht aus Gottes Wesenheit, sondern von Gott aus nichts gemacht ist, und daß in ihr nichts zur Drei-

[1] E. v. Hartmann, Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Berlin 1875 S. 24

faltigkeit Gehöriges ist, außer daß sie erschaffen ist, weil die Dreifaltigkeit sie erschaffen hat. Deshalb ist es recht, zu sagen und zu glauben, daß die ganze Natur mit Gott weder gleichwesentlich noch gleichewig ist. Siehe aber, alles was Gott gemacht hat, ist sehr gut. Das Uebel aber ist nicht von Natur aus, sondern alles, was Uebel heißt, ist entweder Sünde oder Strafe der Sünde".[1]

Daß Gott die Welt geschaffen, das allein also gebietet die Kirche zu glauben; wie er sie geschaffen, darüber steht jedem sein eigen Urtheil frei. Daneben muß man selbstverständlich die berufenen Erklärer der hl. Schrift berücksichtigen. Dieselben ignoriren ist ebenso verkehrt, wie wenn ein Mathematiker eigenmächtig die richtige Erklärung der Pandekten geben wollte. Jenen, die auf eigene Faust die hl. Schrift, speciell den Schöpfungsbericht auslegen, gilt das Wort Angelo Secchi's: „Man verlacht in der Genesis die Figur eines Gottes, der arbeitet, ausruht und im Garten spazieren geht. Die Thoren begreifen nicht, daß jene Redewendungen nur die ehrwürdige Spur einer bildlichen Ausdrucksweise sind, welche einem rohen Volke die erhabensten Wahrheiten und den Ursprung der Dinge zum Verständniß bringen sollte, weil eine tiefere Sprache unverstanden geblieben wäre. Sie vergessen, daß, als es sich darum handelte, die Idee der Gottheit einer mit allen Feinheiten der egyptischen Cultur vertrauten Person[2] zu erklären, die erhabenste Redeweise zur Anwendung kam, die je den Ausdruck des Gedankens formulirt hat: „Ich bin der Seiende. Der da ist, sendet mich zu euch." Sie sehen also, meine Herren, fährt Secchi fort, worauf die modernen Spöttereien eines Häckel, eines Büchner, eines Dubois-Reymond, eines Virchow und so vieler anderer fußen."[3]

Daß auch Katholiken wegen Nichtbeachtung der berechtigten Ausleger der hl. Schrift, d. h. der christlichen Exegeten das Ansehen der hl. Schrift untergraben helfen, beklagt schon Augustinus. „Häufig, schreibt er in seinem Hauptwerke über die Genesis,[4] trifft es sich, daß auch ein Nichtchrist über die Erde, den Himmel, die übrigen Elemente dieser Welt, über die Bewegung und den Umlauf oder auch über die Größe und Entfernungen der Gestirne, über gewisse Sonnen- und Mondfinsternisse, über den Lauf der Jahre und Zeiten,

---

[1] de gen. ad lit l. imp. c. 1. — [2] Moses

[3] Größe der Schöpfung, übers. v. Güttler, Leipzig 1882 S. 28.

[4] l. 1 c. 19.

über die Naturen der Thier- und Pflanzenwelt, der Steine und über anderes der Art eine auf sichere Vernunftgründe oder auf die Erfahrung sich stützende Kenntniß hat. Höchst tadelnswerth und verderblich und wohl zu vermeiden ist nun, daß ein Ungläubiger einen Christen über diese Dinge angeblich auf Grund der hl. Schrift in einer Weise reden und faseln hört, daß er, indem er jenen, wie man zu sagen pflegt, himmelweit sich irren sieht, sich kaum des Lachens enthalten kann."

Die Augustinische Auslegung ist ein Beweis, daß man in kirchlichen Kreisen vom Mosaischen Schöpfungsbericht von jeher eine erhabenere Auffassung hatte, als die Tadler der hl. Schrift sich einbilden. Auch die Theologen des „finsteren" Mittelalters, ein Albertus Magnus,[1] ein Thomas von Aquin,[2] spenden derselben alles Lob.

Die Ideen des hl. Augustinus haben mit den modernen Schöpfungshypothesen eine überraschende Aehnlichkeit. Die moderne Erklärung der Weltentstehung sucht den Ursprung der leblosen und der belebten Weltkörper auf natürliche Gesetze zurückzuführen und eine unmittelbar schöpferische Ursache nur da zuzulassen, wo jeder natürliche Erklärungsversuch als ungenügend erscheint. Von eben diesem Gedanken ließ sich Augustinus bei seiner Auslegung leiten. Vergleichen wir die von ihm zugegebene Lagerung der vier Elemente durch das Naturgesetz, die Erde als schwerstes Element zu unterst, das Feuer, als leichtestes in den oberen Weltregionen, mit dem, was die Naturwissenschaft seit Kant (1755) und La-Place (1756) über die Bildung der Weltkörper lehrt, so müssen wir bekennen, daß Augustinus wenigstens dem Princip nach mit hohem Geistesfluge den Jahrhunderten vorauseilte. Daß er sich dabei von den Fesseln der ptolemäischen Weltanschauung nicht loslöste, thut der Größe seiner Gedanken keinen Eintrag. Jeder ist eben mehr oder weniger ein Kind seiner Zeit. Wie einseitig und geradezu falsch das Urtheil über die geistige Bedeutung irgend einer literarischen Persönlichkeit werden muß, wenn man dieselbe mit dem Maßstabe einer Wissenschaft mißt, die erst in unsern Tagen zu ihrer vollen Entwicklung gelangt ist, davon nur ein Beispiel. Man sehe zu, welche Rolle Augustinus in Marinelli's Schrift über die mangelhaften geographischen Kenntnisse des Mittelalters spielt und stelle daneben die geistvolle

[1] Sum p 2 tr 4 q. 14 membr. 3 a. 2.
[2] Sent. 2 dist. 12 a. 2.

Charakteristik, welche der Berliner Philosophieprofessor W. Dilthey in seinem Werke „Einleitung in die Geisteswissenschaften"[1] über unsern Kirchenvater gibt. Nach ihm war Augustinus ein an Geisteskraft „gewaltiger Mensch", „der tiefste Denker dieses neuen Zeitraumes der Metaphysik, zugleich der mächtigste Mensch unter den Schriftstellern der ältesten christlichen Welt"; „er verdrängte und überbot die antike Weltanschauung durch ein umfassendes Lehrgebäude der christlichen Wissenschaft". Peschel[2] aber hebt von unserm genialen Afrikaner rühmend hervor: „er beherrschte und übersah den Schatz von Kenntnissen seiner Zeit so gut wie etwa ein Humboldt vor zehn und zwanzig Jahren oder ein Sabine in unsern Tagen."

Seit Pierre Lamarck (1809) ist die moderne Naturwissenschaft bestrebt, auch die organische Welt auf einige wenige Urformen oder selbst auf eine einzige Urzelle zurückzuführen. Die Anhänger dieser Hypothese, die sogenannten Descendenztheoretiker, theilen sich in zwei scharf geschiedene Lager. Nach der mechanistischen Anschauung ist die Entwicklung der verschiedenen uns bekannten Organismen ein Werk des Zufalls, ohne Plan und Ziel. Nach der teleologischen Auffassung ging jene Entwicklung nach innern, von Gott gesetzten Principien vor sich. Der berühmteste Vertreter der erstgenannten Richtung ist Darwin (1859). Der bekannteste Vorkämpfer für die an zweiter Stelle erwähnte ist wohl der Marburger Professor Wigand (Genealogie der Urzellen 1872, Teleologie oder Zufall 1877), zugleich der umfassendste Widerleger Darwins.[3]

Ziehen wir zwischen Wigand und Augustinus eine Parallele. Im Gegensatz zu Darwin, welcher eine unbegrenzte Variabilität lehrte, behauptet Wigand die Constanz der Spezies. Die Selbstständigkeit der Spezies, sagt er,[4] sei ein Erfahrungssatz, das heißt, soweit unsere Erfahrung reicht, soweit wir die gegenwärtig als verschieden nebeneinananderer entstehenden Arten, Gattungen zurückverfolgen können, selbst bis in die Tertiärzeit, finden wir sie in gleicher Weise durch constante Merkmale von einander abgegrenzt. Hiermit sei nicht ausgeschlossen, daß die Arten veränderlich sind. Allein das seien nur Oscillationen innerhalb der Grenze des

---

[1] Leipz. 1883 Bd. 1 S. 326—337. [2] Abhdlgen 1, 512.

[3] A. Wigand, der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers, Braunschw. 1874—77. 3 Bde.

[4] Genealogie S. 1.

specifischen Charakters. Von einem Annähern oder Hinüberführen in eine andere Spezies könne wenigstens nach der jetzigen Erfahrung gar nicht die Rede sein. Auch Augustinus lehrt die Constanz der Arten.[1] Nach Wigand trat die organische Welt nicht fertig und ausgebildet ins Dasein, sondern in einem von der jetzigen Erscheinungsform grundverschiedenen Primordialzustande. Der Uebergang aus demselben bis zu den uns jetzt bekannten Formen geschah durch einen zeitlich langsamen und natürlichen Entwickelungsproceß. So Wigand, so auch Augustinus. Eine Verschiedenheit zwischen ihren Theorien besteht darin, daß Wigand für die ganze organische Welt nur eine einzige Urzelle annimmt, Augustinus aber für jede Art gesonderte Urzellen von Gott erschaffen sein läßt. Von einer Abstammuug der höher organisirten Wesen aus niederen ist bei Augustinus keine Rede. Ein Descendenztheoretiker ist er nicht. Allein dies thut dem Werthe seines Systems keinen Eintrag. Bis zur Stunde sind positive naturwissenschaftliche Gründe für die Wahrscheinlichkeit jener Abstammung nicht erbracht worden. Sollte aber jener Beweis mit Ausschluß der Menschenseele, welche ein unmittelbares Geschöpf Gottes ist, gelingen, so steht auch dann noch die kirchliche Auffassung des Mosaischen Schöpfungsberichtes auf der Höhe der Zeit. Denn ein consequenter Ausbau des Augustinischen Systems gestaltet dasselbe zur Descendenztheorie.

---

[1] de gen. ad lit. l. 3 c. 12 cf. l. imp. c. 11.

Was verdankt die Länder- und Völkerkunde den mittelalterlichen Mönchen und Missionären?

Von

Chr. Jos. Bündgens.

Die Deutschen nennen sich gern ein „Volk von Geographen" und, was mehr sagen will, ihre gegenwärtige Ueberlegenheit auf dem Gebiete der Erdkunde, besonders der Zeichnung von Karten, welche in Deutschland mit nie zuvor und nirgends erreichter Vollkommenheit ausgeführt werden, ist von den besten Fachmännern unter den Franzosen anerkannt, die doch im vorigen und noch am Anfang dieses Jahrhunderts unbedingt als Meister die geographische Wissenschaft beherrschten. Seitdem Alexander von Humboldt, dessen Ruhm auf den Fortschritten beruht, welche die geographischen Wissenschaften ihm verdanken, die Erdkunde, die vor ihm noch wenig mehr als eine Ortskunde war, durch neue und vielfältige Aufgaben bereichert und sie zu einer Naturkunde der Erdräume erhoben hat, ist diese Wissenschaft an Rang und Würde anderen, früher gereiften empirischen Wissenschaften ebenbürtig geworden. Humboldt's großer Schüler war Karl Ritter, der, wie er selbst in einer akademischen Festrede sagt, die Anregung zu seiner wissenschaftlichen Richtung einem Gespräche mit dem berühmten Naturforscher verdankte. Zur Zeit, wo er in Frankfurt als Lehrer und Erzieher thätig war, hatten Cuvier durch seine vergleichende Anatomie, der spanische Jesuit Lorenzo Hervas, Adelung, die Stifter der Asiatischen Gesellschaft in London, der Convertit Friedrich Schlegel, Wilhelm von Humboldt und vor allem Franz Bopp durch ihre sprach-

wissenschaftlichen Vergleiche ganz neue Forschungswege betreten. Die Vergleichung, das Aufsuchen regelmäßig sich wiederholender Erscheinungen und der gemeinsamen, nothwendigen Eigenschaften und Vorgänge wird heutzutage auf den verschiedensten Wissensgebieten methodisch und umfassend angestellt und hat sich in der Hand berufener Forscher als Schlüssel erwiesen, der überraschende Aehnlichkeiten, ungeahnte Verwandtschaften, verborgene Gesetze erschlossen hat. Diese Methode übertrug Ritter zuerst auf die geographische Forschung und wurde durch sein großes, leider unvollendet gebliebenes Werk über Afrika und Asien der Begründer der vergleichenden Erdkunde. Neben Humboldt und Ritter war Oscar Peschel der geist- und kenntnißreichste Förderer der geographischen und ethnographischen Wissenschaft. Seine große Arbeitskraft, die Vielseitigkeit seines Wissens, die Klarheit und der Reichthum seiner Gedanken, sein Geschmack und seine schriftstellerische Gewandtheit befähigten ihn in seltenem Maße, durch größere Werke wie durch zahlreiche Abhandlungen die wesentlichen Ergebnisse geographischer Forschungen einem größeren Leserkreise anziehend zuzuführen. Diesen „drei Hauptlenkern der neueren Erdkunde“ [1] folgte eine ansehnliche Reihe hervorragender Männer, welche die geographische Forschung zu ihrer Lebensaufgabe machten. Besonders ist Ritters Lehrthätigkeit erfolgreich gewesen; denn er hinterließ eine treffliche Schule, zu deren Jüngern die meisten deutschen Geographen der Gegenwart zählen. Durch ihre Anregung entstanden zahlreiche geographische Gesellschaften. Deutschland ist reicher an fachwissenschaftlichen Zeitschriften als irgend ein anderes Land; es besitzt die bedeutendsten kartographischen Institute; deutsche Reisende durchziehen alle Welttheile, an den meisten Hochschulen sind besondere Lehrstühle für Geographie und Ethnographie errichtet, deren Inhaber nicht nur tüchtige Fachlehrer heranbilden, sondern auch gediegene geographische Lehrmittel beschaffen. So gehen wir einer vollständigen Umgestaltung des geographischen Unterrichts entgegen, der früher für Lehrer wie für Schüler nur eine Last und Qual war, „weil man in Ermanglung von etwas Besserem in das Gedächtniß nur die locorum nuda nomina, wie Plinius sich ausdrückt, gewissenhaft hineinexercirte.“ [2]

Mit dieser erfreulichen Verbreitung geographischen Wissens kann die Kenntniß der Geschichte der Geographie keinen Vergleich aushalten. Die dürftigen Notizen, welche man in den geographischen Lehrbüchern theils zerstreut, theils als einleitende

Bemerkungen findet, sind wenig geeignet, den Gebildeten, worunter wir alle verstehen, welche einen höheren Schulunterricht genossen haben, einen Begriff davon zu geben, wem sie das in der Schule eingesogene geographische Wissen eigentlich verdanken. „Die Erdkunde und die Astronomie“, sagt Peschel, „gehören unter die ältesten Wissenschaften. Sie bestehen beide aus einer Summe großer und kleiner Erbschaften, die sich in den Händen der letzten Besitzer zusammenhäuften.“ [3] Einen bedeutenden Bruchtheil jener Erbschaften verdankt die Menschheit den katholischen Ordensmännern, welche theils als Missionäre zu den fernsten Erdtheilen zogen, um den Völkern das Evangelium zu verkündigen, und in ihren Berichten Länder und Leute schilderten, theils als geographische Forscher von Fach sich um die Länder- und Völkerkunde verdient machten. Ein Blick auf die Anmerkungen in Ritters meisterhafter Darstellung von Asien, welche hauptsächlich auf den Bemerkungen durchziehender Reisender beruht, zeigt, wie wahr Peschels Worte sind, wenn er sagt: „Die geographischen Wissenschaften sind den Missionsanstalten tief verschuldet“, [4] und wenn er in seiner „Geschichte der Erdkunde“ von den „großartigen Arbeiten der katholischen Missionäre, namentlich der Jesuiten in Asien“ [5] redet. Leider vernehmen wir derartige anerkennende Worte aus dem Munde nichtkatholischer Reisenden und Geographen nur selten. Confessionelle Befangenheit und Abneigung gegen die katholische Kirche überhaupt und gegen die Orden insbesondere bewirken bei manchen eine Trübung des Urtheils, welche eine gerechte Würdigung der Verdienste der Mönche und Missionäre um die Länder- und Völkerkunde unmöglich macht. Während die einen die Leistungen derselben gänzlich ignoriren, oder, falls dies nicht angeht, als geringfügig hinzustellen suchen, verschweigen andere, wenn sie bedeutende Leistungen als solche anerkennen müssen, es vollständig, daß deren Urheber Mönche waren, und wieder andere schreiben ihre Werke aus und beschimpfen noch dazu deren Verfasser und die Institutionen der Kirche, in deren Auftrag dieselben zu den fernsten Völkern vordrangen.

Wie auf anderen Gebieten wissenschaftlicher Bethätigung, so zeigt sich auch hier, daß gerade die hervorragendsten Männer fremde Verdienste am neidlosesten würdigen, und wohl in keiner Beziehung so sehr wie in dieser ist die wirkliche Geistesgröße A. von Humboldts anzuerkennen. [6] Wie er alle Uebertreibungen haßte und wie er sich ernst

zur Wehr setzte, wenn man ihm Verdienste zuschrieb, die ihm nicht zukamen, so bemühte er sich stets, die Leistungen anderer in das richtige Licht zu stellen. Von demselben Geiste beseelt ist Karl Ritters[7] „Geschichte der Erdkunde und der Entdeckungen". Ihm konnte sein Schüler, der bekannte Geograph H. A. Daniel, dessen eigene Werke sich durch Geist und Freiheit von Vorurtheilen dem Katholicismus gegenüber auszeichnen, mit Recht nachrühmen: „Die großen Geographen und Forscher, Entdecker und Reisenden alter und neuer Zeit schilderte er nicht blos als gründlicher Gelehrter, sondern stellte sie mit begeisterter Anerkennung, ich möchte sagen mit zarter Pietät, dem Herzen seiner Hörer nahe, und der Mann, der sich so selten entrüsten konnte, gerieth in Unmuth, wenn er von der Verkennung oder doch nicht gerechten Würdigung solcher geographischen Größen zu erzählen hatte." [8] Dieselben Grundsätze vertritt O. Peschel in seinen zahlreichen Schriften und von den neueren Reisenden Ferdinand Frhr. von Richthofen in seinem berühmten Werke über China.

Auf den Forschungen hauptsächlich dieser nichtkatholischen Gelehrten beruht die folgende Darstellung der Verdienste der mittelalterlichen Mönche und Missionäre um die Länder- nnd Völkerkunde. Der Leser wird aus derselben ersehen, wie ungerecht der Vorwurf ist, den der italienische Geograph Marinelli den mittelalterlichen Missionären macht, indem er behauptet, daß der ascetische Sinn, der alles beherrschte, jede Lebenskraft ertödtet und den freien Flug der Ideen unterdrückt habe, und indem er sagt: „Man suchte Seelen für den christlichen Glauben, allein dieser Glaube erfüllte die Gedanken so vollständig und machte die Augen für die Außenwelt so blind, daß man den Weg nicht sah und im Gedächtniß behielt, der zu bekehrten und bekehrungsfähigen Völkern geführt hatte oder wieder zu ihnen führen konnte". [9]

I. Die Geographie bei den Griechen und Römern. — Kosmas Indopleustes.

Von den Kulturvölkern des Alterthums haben nur die Griechen Hervorragendes auf dem Gebiet der Erd- und Völkerkunde geleistet. Besonders sind die Beobachtungen Herodots († um 424 v. Chr.), der die Länder, welche er beschreibt, selbst

durchwandert hatte, von unschätzbarem Werthe. Von nicht geringerer Bedeutung waren die Eroberungszüge und Koloniengründungen Alexanders des Großen, dessen Lehrer Aristoteles († 322) viele der neuen Bereicherungen der geographischen Wissenschaft in seinen naturwissenschaftlichen Schriften überliefert hat. Sein Schüler Dikaiarchos hatte als Begleiter des jugendlichen Eroberers eine Landkarte von dessen Feldzügen angefertigt. Wie der große Macedonier durch seine Unternehmungen in Asien die Kenntniß der Welt im Osten erweiterte, so bereicherte sein Zeitgenosse, der griechische Mathematiker, Physiker und Astronom Pytheas, durch seine Reise, die er von Marseille aus nach den europäischen Gestaden des atlantischen Oceans unternahm, die Kenntniß des Nordens. Leider wurden die großen Verdienste dieses Mannes von seinen Nachfolgern verkannt, da man ihn nur selten verstand. Von Alexanders Erben haben die Beherrscher Aegyptens, die Ptolemäer, wie die Wissenschaften überhaupt, so auch die Erdkunde, besonders des Südens, in hohem Grade gefördert. In Alexandria, dem Mittelpunkte des Weltverkehrs und Sitz der Gelehrsamkeit, wirkte der große Eratosthenes († 190 v. Chr.), der zuerst durch Messung des Breitegrades zwischen Alexandria und Syene den Umfang der Erde zu bestimmen versuchte und die erste systematische ausführliche Universalgeographie schrieb, sowie Hipparch († 125), der Begründer der wissenschaftlichen Astronomie, welcher die Erdoberfläche nicht nur nach Breiten-, sondern auch nach Längengraden eintheilte.

Die Römer, die Erben des geographischen Wissens der Alexandriner, besaßen zu wenig Entdeckungsgeist und waren für alles, was außerhalb ihrer den praktischen Interessen zugewandten Richtung lag, zu unempfänglich, als daß sie die Erdkunde um der Wissenschaft willen hätten fördern sollen. Ihre Länderkarten blieben nur Marschrouten ihrer Legionen. Der Grieche Polybius, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts den zweiten punischen Krieg beschrieb, konnte daher mit Recht über ihre grobe Unwissenheit in geographischen Dingen klagen. Ihre Eroberungen in Westeuropa, in Afrika, im Orient, in den Süddonauländern sind für die Geographie bei weitem nicht in dem Maße fruchtbar geworden, wie die Unternehmungen Alexanders und der Diadochen. Cäsar hat allerdings das, was er von den Ländern jenseits der Alpen sebst gesehen hatte, meisterhaft beschrieben und Tacitus († nach 117 n. Chr.) hat eine ausgezeichnete, wenn auch kurze Beschreibung Germaniens

und seiner Völkerschaften geliefert. Aber Tacitus hat als Geograph unter den Römern keine Nachfolger gehabt, die etwa für andere Länder gethan hätten, was er für Germanien geleistet. Durch die Völkerwanderung gingen viele geographische Kenntnisse und Entdeckungen des Alterthums wieder verloren oder geriethen in Vergessenheit. Glücklicher Weise sind die systematischen Geographien des Kappadociers Strabo († um 24 n. Chr.) und des griechischen Astronomen Claudius Ptolemäus aus Pelusium, welcher in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. lebte, erhalten. Der erstere, ein Mann von gesundem und geübtem Blick, hatte zur Zeit des Kaisers Tiberius einen großen Theil des römischen Reiches bereist, und Ptolemäus erwarb sich hohe Verdienste, indem er die Erdkunde im Geiste des großen Hipparch fortbildete.

Nachdem wir in Vorstehendem im Anschluß an Ritter eine gedrängte Uebersicht über die geographischen Leistungen der Griechen und Römer gegeben haben, wenden wir uns zur Behandlung unseres Themas.

Anspruchslos und geräuschlos, durch die innere Kraft des Evangeliums und ohne andere Mittel als das freie Wort war im Zeitalter der Verfolgungen, soweit das römische Weltreich seine Macht erstreckte, auch der christliche Glaube vorgedrungen. Unfähig, eine selbstständige Glaubensgemeinschaft neben sich anzuerkennen, hatte der heidnische Staat den Kampf mit den Anhängern der neuen Lehre aufgenommen, den wunderbarsten Kampf vielleicht, den die Welt gesehen, der auf der einen Seite mit allen Mitteln des Zwanges und der Gewalt, auf der andern lediglich mit den Waffen der Wahrheit und des Martyriums geführt wurde. Er endete vorerst mit der einfachen Duldung des Christenthums im Staate, dann mit der vollständigen Durchdringung des ganzen Staatslebens durch den neuen Glauben. Seitdem Constantin durch das Toleranzedikt des Jahres 313 das Christenthum aus dem Blutbade gezogen, begann dessen Verbreitung auch unter fremden, nichtrömischen Nationen, und der dem Indifferentismus der polytheistischen Griechen und Römer durchaus fremde Eifer, welcher die christlichen Glaubensboten antrieb, die Lehren der neuen Weltreligion zu den fernsten Völker zu tragen, hat nach A. von Humboldt „den Fortschritten der Geographie in der ersten Hälfte des Mittelalters einen besonderen Charakter verliehen.“[10] „Die Geschichten des Handels, der Erdkunde und der Missionen schöpfen“, wie Peschel sagt, „im Mittelalter

aus denselben Quellen und beschäftigen sich meist mit den nämlichen Begebenheiten."[11]) Daher ist die Geschichte der Ausbreitung des Christenthums zum guten Theil eine Geschichte geographischer Entdeckungen und Fortschritte.

In Indien hatte das Evangelium schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts Eingang gefunden, wie wir aus dem hl. Gregor von Naziang wissen, welcher diese Thatsache zuerst erwähnt. Zu Anfang des 6. Jahrhunderts gab es christliche Gemeinden auf den Inseln Taprobane (Ceylon) und Dioskorides (Socotora) sowie an der Malabarküste. Dies erfahren wir durch den Alexandrinischen Kaufmann Kosmas, welcher bis in das äquatoriale Abessinien vordrang und den Orient bis Ceylon durchreiste, woher er den Namen Indopleustes oder der Indienfahrer erhielt. Mönch geworden, schrieb er in den Jahren 535—547 zu Alexandrien eine Kosmographie, astronomische Tafeln und eine „Christliche Topographie." Nur letztere ist auf uns gekommen und von dem berühmten Benediktiner Montfaucon im zweiten Bande seiner Collectio nova Patrum et Scriptorum Graecorum 1707 herausgegeben worden. Abgesehen von der Bedeutung, welche seine Nachrichten über die Verbreitung des Christenthums in Indien beanspruchen, ist das Werk des Kosmas auch für die Geschichte der Geographie von besonderem Werthe. „Ist es doch in jener Zeit vielleicht die einzige Frucht wirklich ausgeführter Reisen."[12] Er nennt 10 Häfen an der Westküste, darunter 5, welche Pfeffer ausführen. Den ersten, Sindu, sucht der bekannte Indianist Lassen an der Indusmündung, wo jetzt die wichtige Handelsstadt Karradschi liegt. Von den anderen findet er Oriatha in Soratha (Surate), Kaliana in Kaljani, Sibor in Surparaka wieder; die Lage der übrigen läßt sich blos muthmaßen. Aus seinen Angaben über die Verbreitung des Christentums auf Malabar, Ceylon und Socotora zieht Peschel sehr fruchtbare Schlüsse.[13] Da das Christenthum nicht auf dem Ueberlandwege dorthin kommen konnte, so waren jene drei Punkte die Etappen der von Alexandrien über das Rothe Meer nach Indien gehenden Moussonschifffahrt. Die Thatsache, daß Kosmas griechisch sprechende Gemeinden auf Socotora traf, beweist, daß dessen Lage eine geographisch wichtige war, daß der Handel schon damals die Gründung von Faktoreien erforderte, „und endlich offenbart sich hier die hohe Bedeutung des Handels für die menschliche Kulturgeschichte überhaupt;" denn ohne die alexandrinisch-indische Handelsschifffahrt wäre das Christenthum schwerlich so früh

nach Indien gekommen. Allerdings ist das Buch des Alexandrinischen Mönchs auch insofern von Werth, als es uns mit den seltsamen Ansichten jener Zeit über die Gestalt der Erde bekannt macht und somit Zeugniß ablegt von dem Abhandenkommen der Ergebnisse der griechischen Forschung, aber „schon allein vom Standpunkte der beschreibenden Erdkunde aus ist es leicht, die Wichtigkeit eines derartigen Werkes zu begreifen, dessen Verfasser im 6. Jahrhundert nach eigner Anschauung von den Nilländern, von Abessinien, wahrscheinlich von Zanguebar, sicher aber von Salediвam oder Ceylon sprechen konnte, dessen Name hier zum ersten Male in der heutigen Form auftritt.“ [14] Auch kann man sich, wie Marinelli sagt, „nicht verhehlen, daß der ägyptische Mönch auf die Verbreitung des geographischen Wissens seiner Zeit einen wesentlichen Einfluß geübt hat.“ Zöckler und Günther schreiben dem Kosmas noch das Verdienst zu, das Kaspische Meer zuerst wieder als geschlossenes Becken erkannt zu haben, was jedoch Marinelli bestreitet. Wie wir später sehen werden, hat der berühmte Franziskaner und Asienreisende Rubruk jene schon von Herodot, Aristoteles, Diodor und Ptolemäus vertheidigte, von Strabo und allen anderen alten Geographen verworfene Ansicht im Jahre 1253 als die richtige erwiesen.

II. Die Geographie von Mittel-, Nord- und Osteuropa.

Wenden wir uns nun von den Orientreisen des Alexandriners nach dem Abendlande. Den beiden klassischen Völkern war der weitaus größte Theil des Kontinents, dessen südliche Halbinseln sie bewohnten, dunkel geblieben. Erst die christlichen Sendboten erweiterten die Kunde vom Norden und Nordwesten Europas weit über die Grenzen des Wissens im Alterthume hinaus. Sie drangen in ganz unbekannte Gegenden, welche noch nie der Fuß eines römischen Eroberers betreten hatte, vor, in die Wälder und Heiligthümer der Germanen und Kelten, denen sie eine neue religiöse und sittliche Kultur und meistens auch die erste Landeskultur brachten; denn im Anschluß an ihre geistlichen Stiftungen entwickelten sich Ackerbau, Dörfer und Städte. Auf ihren Wanderungen erwarben sie sich Kenntnisse über den Charakter der Länder und Völker und brachten so die ersten bestimmten Nachrichten über unzählige Orte und Gegenden des mittleren, nördlichen und östlichen Europas in Umlauf. „Und diese Mittheilungen,“ sagt

Ritter* (S. 142), „sind von allergrößter Wichtigkeit, weil jene Männer sehr oft als die ersten Entdecker der von ihnen bekehrten Landschaften und ihrer Bevölkerungen anzusehen sind. Zugleich sind diese Bekehrer der heidnischen Völker der ersten Zeiten, vom fünften, sechsten bis zum zehnten Jahrhundert unstreitig die weisesten Männer ihrer Zeit zu nennen, deren Beobachtungen schon an sich ihren hohen Werth haben müssen." Der große Geograph hat in den mittelalterlichen Legendarien und in den Lebensbeschreibungen der ältesten Glaubensboten den vielfach noch ungehobenen Schätzen geographischer Mittheilungen nachgespürt und eine lehrreiche Darstellung der Reisen der Missionäre, welche meistens dem hochverdienten Benediktinerorden angehörten, und ihrer Bedeutung für die Geographie des Mittelalters geliefert. Vor allem erklärt er die von den Bollandisten, Belgischen Jesuiten, herausgegebenen Acta Sanctorum, „das große Werk, das aus den Archiven aller Schulen, Kirchen und Klöster Europas zu seiner Zeit mit gelehrter Kritik gesammelt ist" (R. 143), für wichtig, weil „der Ursprung und Anfang der heutigen Geographie Deutschlands recht eigentlich vorzüglich in diesen Actis Sanctorum u finden ist." (R. 144.)

Werfen wir zuerst einen Blick auf die an der Süd- und Westgrenze des eigentlichen Germaniens anstoßenden Länder, so sehen wir in den Süddonauländern Noricum und Pannonien, d. i. in dem heutigen Oesterreich-Ungarn südlich der Donau mit Steiermark, Salzburg, Kärnthen, Krain, Slavonien nebst Theilen von Bosnien, Kroatien, Baiern und Tirol, das Christenthum schon in den ersten Jahrhunderten verbreitet. Im 4. Jahrhundert hatten die Rugier und andere arianische Germanenstämme sich in Niederösterreich niedergelassen, gegen deren Bedrückungen der hl. Severinus, einer der wunderbarsten Männer der Kirchengeschichte, die katholischen Eingeborenen schützte. Eugippius, Abt des an Severins Grabstätte gegründeten Klosters in dem Castellum Lucullanum bei Neapel, der aber früher mit Severin in Noricum gewirkt hatte und Land und Leute aus eigener Anschauung kannte, hat die Lebensgeschichte seines Lehrers verfaßt, und diese Vita s. Severini ist für die Geographie und Geschichte der Donauländer

* Da wir in diesem Abschnitt Ritters „Geschichte der Erdkunde und der Entdeckungen" häufig citiren müssen, so werden wir der Kürze halber jedesmal den Buchstaben R. mit der Seitenzahl eingeklammert in den Text setzen.

„von ganz unschätzbarem Werthe, indem sie einen hellen Lichtstrahl wirft auf Zeiten und Zustände, von denen wir sonst gar nichts wissen würden;"[15] mit ihr „fängt die älteste Geographie für Oesterreich an." (R. 147.) Seitdem St. Goar († 515) an dem nach ihm benannten Orte seine Zelle gründete und für die Ausbreitung des Evangeliums wirkte, trat allmählich auch die Geographie der mittleren Rheinlandschaften hervor, und der Oberrhein wurde erst geographisch bekannter, seit der hl. Fridolin († 530) die Umwohner des Bodensees bekehrte. — Im Jahre 496 ließ sich der Frankenkönig Chlodwig vom hl. Remigius zu Rheims taufen; dieser Schritt des „stolzen Sigambers" sollte von den weitgreifendsten Folgen werden für die Verschmelzung römischer und germanischer Kultur, für die Gründung des fränkischen Reiches, für die Verbindung von Kirche und Staat. Dreitausend Franken traten sofort zum Christenthum über, welches sich mit wunderbarer Schnelligkeit über ganz Gallien verbreitete. „Zu Tours erhielt St. Martinus seine Hauptkirche für Frankreich; von da geht Frankreichs Specialgeographie aus." (R. 148.)

„Im Norden," sagt Humboldt, „haben christliche Anachoreten die unzugänglichsten Gegenden zu erforschen und in Civilisationsverkehr zu setzen gewußt."[16] Besonders hat die Christianisirung Irlands für die geographische Kunde des Nordens und Nordwestens eine hohe Bedeutung erlangt. Dieses grüne Eiland, welches die Römer trotz seiner Umschiffung durch Agricola (81? n. Chr.) nur dem Namen nach kannten, wurde seit der Gründung der altbritischen Kirche durch den großen Irenapostel Patricius († 465) eine Pflanzschule von Klöstern, ein Mittelpunkt der Gelehrsamkeit, „eine unversiegbare Quelle von Aposteln, die nach allen Himmelsrichtungen und vor allem überall dorthin sich verbreiteten, wo Barbaren zu milderen Sitten zu führen und Heiden zu bekehren waren."[17] Sie verbreiteten das Christenthum in Schottland, auf den Hebriden, den Orkaden, den Shetlands- und Faröer-Inseln, in welchen vielleicht das seit Pythea's Reise dunkel gebliebene Thule zu suchen ist. Papst Gregor I. (590—604), der letzte große geistige Repräsentant des christlichen Alterthums, dessen unermüdliche Thätigkeit Geistliches und Weltliches umfaßte, nahm zuerst die Heidenmission in größtem Umfange und mit größtem Erfolge in Angriff. Mit Recht nennt Arnold es eine wunderbare Fügung, welche Gregor gerade mit den Angelsachsen beginnen ließ.[18] Hundert

Jahre nach Chlodwigs Bekehrung begann der hl. Abt Augustinus mit 40 Gefährten die angelsächsische Mission, und ein Jahrhundert nachher waren die britischen Inseln vollständig christlich. Damit wurde es auch allmählich heller in der geographischen Kunde dieser Länder. Sie haben das Geschenk, welches sie von Rom empfingen, reichlich zurückgegeben; denn „von England, Schottland, Irland gingen bald neue Missionen aus. Neue Küsten, Inseln, Länder, Thäler, Flüsse, Berge und Ortschaften, die zuvor fast gänzlich unbekannt geblieben waren, wurden durch die englischen Missionäre aufgedeckt.“ (R. 150.) So eroberten die Iren im 7. und 8. Jahrhundert das germanische und slavische Mitteleuropa für das Christenthum und damit auch für die Geographie.

In den Vogesen, am Züricher See und in Oberitalien, wo er das später durch seine großartige Bibliothek so berühmt gewordene Kloster Bobbio gründete, entfaltete St. Columban († 615) seine segensreiche Wirksamkeit, in der Schweiz sein bedeutendster Schüler, St. Gall († 640), von dem nach ihm benannten Kloster aus, welches eine so einflußreiche Pflanzstätte der Wissenschaft geworden ist. „Aus seiner berühmten Stiftung, die in ihrer Bibliothek noch die größten literarischen Schätze aus jenen ältesten Zeiten aufbewahrt, ist die älteste Geschichte und Geographie Helvetiens hervorgegangen. Von da aus wurde das Land der vier Berg- und Waldkantone erst entdeckt.“ (R. 150 f.) Bald faßte das Christenthum auch im Innern Deutschlands, besonders im Süden bei den Alemannen und Baiern, feste Wurzel, zumal hier seit dem 7. Jahrhundert auch fränkische Heidenbekehrer das Werk förderten. Die Gegend von Salzburg wurde durch den hl. Ruprecht von Worms (690—696), die Lande um Regensburg an der mittleren Donau durch den hl. Emmeran von Poitiers († 716), die Isargaue durch den hl. Korbinian († 730), die Gegend um Amberg durch den hl. Alto († 760) und das Thal der Altmühl durch den angelsächsischen Gehülfen und Biographen des hl. Bonifatius, den hl. Willibald, bekannt. Dieser „führte überdem Benedictiner in die Kirche Baierns ein, die sich so große Verdienste um die Kultur des Landes und die Schulen und Wissenschaften, auch um die Geographie erworben haben.“ (R. 152) Die mitteldeutschen Landschaften Thüringen und Hessen treten aus dem geographischen Dunkel erst in ein helleres Licht, seitdem ihnen der hl. Bonifatius († 755) seine Thätigkeit mit wunderbarem Erfolge zuwandte. Der Apostel der Deutschen „ha

der Geographie vorzügliche Dienste geleistet durch die Kenntniß, welche er in seinen Briefen und Missionsberichten von den Völkern verbreitet, die im Osten an das fränkische Reich grenzten."[19] Im Jahre 742 gründete sein Schüler Sturmio das Kloster Fulda mit seiner Schule, welche in kurzer Zeit die bedeutendste wissenschaftliche Pflanzstätte in Deutschland wurde. „Die Annales Fuldenses und eine ganze Reihe dort ausgezogener historischer Werke gehören zu den Hauptquellen für die Geographie des Mittelalters." (R. 152 f.) Desgleichen haben Bonifatius und seine Landsleute die Gestade der Nordsee seit Drusus Zeiten zum zweiten Male entdeckt. Durch Karls des Großen Sachsenkriege begann es auch im Nordosten der Weser und Elbe zu tagen; „aber sie bahnten nur den Weg zur Unterwerfung; die Kirche vollendete erst die Entdeckung von Norddeutschland." (R. 154.)

Auch die Nachbarländer treten nun aus ihrem geographischen Dunkel hervor. Auf Jütland und den dänischen Inseln predigte 823 der Rheimser Erzbischof Ebbo; nach ihm wurde der hl. Ansgar († 865), „der beste Mann seiner Zeit," dessen Bekehrungseifer von der Mündung der Elbe bis nach Stockholm reichte, der Apostel der Normannen. „Wir müssen ihn aber auch den ersten Entdecker des scandinavischen Nordens und der nördlichen Ostseeländer nennen. . . . Erst durch Ansgar's apostolische Wanderungen durch Holstein, Schleswig und Jütland zerfließt die Nebelgestalt der Chersonesus Cimbrica. Seitdem tritt die dänische Halbinsel in die Geographie hinein." (R. 155.) Die genauen Tagebücher, welche der Heilige über seine Reisen an das Kloster Corvei, von welchem er ausgezogen war, sandte, lieferten dem Canonicus Adam von Bremen († um 1076) hauptsächlich den Stoff zu seinem für die Geographie des Nordens so wichtigen Werke De situ Daniae. „Aus ähnlichen, meistens jetzt verloren gegangenen Berichten hat Alfred der Große von England (900) die erste vollständige Beschreibung der slavischen Länder geliefert."[20]

Allmählich lichtete sich auch der Osten Europas. Bulgarien taucht aus dem früheren geographischen Dunkel auf, seitdem der hl. Methodius († 885), Mönch des Klosters Polychron, den Fürsten Bogoris bekehrte, die Krim seit der Christianisirung der Chazaren durch seinen gelehrten Bruder, den hl. Cyrillus († 869). Durch diese beiden großen Slavenapostel, welche die Bibel in die

slavische Sprache übersetzten und zu diesem Zwecke eine eigene Buchstabenschrift erfanden, fand das Christenthum in Mähren und Böhmen Eingang. Nach Rußland drang 961 der Trierer Maximinermönch und spätere Erzbischof von Magdeburg, der hl. Adalbert, vor, der die für die Geschichte und Geographie höchst werthvolle Chronik des Regino von Prüm von 907—967 wahrscheinlich selbst fortsetzte oder doch durch einen Mönch des Klosters Weißenburg, dessen Abt er 966—968 war, fortsetzen ließ.[21] Um das Jahr 1100 schrieb in dem berühmten Höhlenkloster zu Kiew der Mönch Nestor seine Chronik, „zugleich die älteste einheimische Geographie von Osteuropa." (R. 157.) Erst der Merseburger Bischof Thietmar († 1019), dessen Chronicon für die Zeit von 908—1018 die Hauptquelle für die Geschichte der slavischen Gegenden jenseits der Elbe und gleichfalls für deren Geographie von Bedeutung ist, nennt den Namen „Polen". Die von Boleslaw Chrobry (992—1025), dem Begründer der äußeren Machtstellung Polens, aus Böhmen und Ungarn berufenen Camaldulenser und Benediktiner zogen den Schleier von diesem Lande weg, dessen erstem Geschichtschreiber, Vincent Kadlubek, von 1206—1218 Bischof von Krakau und 1223 als Cisterciensermönch gestorben, wir wichtige Mittheilungen über die älteste polnische Geographie verdanken.

Die Völker zwischen Elbe, Havel, Spree und Oder bis zu Pregel, Memel und Düna im Osten wurden seit Otto dem Gr. entdeckt und bekehrt. Der lübeckische Landpfarrer Helmold († 1170), der seinen Bischof Gerold auf Missionsreisen unter die Slavenvölker begleitet hatte, gab in seinem von Karl d. Gr. bis 1170 reichenden Chronicon Slavorum, (von dem Abte Arnold zu Lübeck bis 1209 fortgesetzt) wie über die Geschichte so auch über die Geographie jener Länder die wichtigsten Nachrichten. Im Jahre 1122 versuchte der spanische Mönch Bernhard, der die Rechenkunst der Araber nach Deutschland brachte, wie Gerbert, der spätere Papst Sylvester II, sie nach Italien gebracht hatte, dem Christenthum in Pommern Eingang zu verschaffen.[22] Da ihm dies nicht gelang, so veranlaßte er den Bischof Otto von Bamberg zu mehrfachen Missionsreisen in das vom Polenherzog Boleslaw III Krzywousty unterworfene Land. Otto zog auf seiner ersten Wanderung von seinem Bischofssitz über Prag und Breslau nach Posen und Gnesen und 1124 über Halle, Magdeburg, Havelberg, durch Mecklenburg nach Pommern, wo er, von Boleslaw geschützt, in Camin, Julin,

Stettin und Kolberg den Götzendienst ausrottete, das Evangelium predigte und den Weinbau einführte. Die Briefe dieses wahrhaft apostolischen Mannes „geben uns die ersten geographischen Nachrichten über jene Landschaften.“ (R. 159.) Auf Rügen setzte sein Werk fort der berühmte Bischof von Rocskilde in Dänemark, Erzbischof von Lund, Primas von Schweden, und Staatsmann Axel (Absalom), der Gründer von Kopenhagen. Dieser hervorragende Kirchenfürst, der sich ungemeine Verdienste um die Christianisirung und Civilisirung des skandinavischen Nordens erwarb und sein Leben als Benediktinermönch zu Soröe 1201 beschloß, veranlaßte die Abfassung der berühmten Historia Danica seines Schreibers Saxo Grammaticus, „bei dem wichtige geographische Nachrichten zu finden sind.“ (R. 160.)

Zur Bekehrung der Preußen durchwanderte gegen Ende des ersten Jahrtausends der hl. Adalbert von Prag die Gegenden zwischen Weichsel und Memel, „und somit fängt das geographische Dunkel auch aus diesen Ländern an zurückzuweichen“. (R. 160.) Im Kulmerlande wurde er 997 zum Blutzeugen, und an seiner Grabstätte gründete Kaiser Otto III das Erzbisthum Gnesen, „das nun die hohe Schule für die Bekehrung und Entdeckung des fernen Ostens von Europa wurde.“ (R. 160.) Bei den Preußen hatte erst der Cistercienser Christian von Oliva 1209 große Erfolge aufzuweisen. Er und der Herzog Konrad von Masovien riefen den Deutschorden ins Land, welcher erst nach sechzigjährigen Kämpfen des tapferen Volkes Herr wurde. „Seitdem beginnt die Geographie Preußens, mit kirchlicher Gestaltung, wie überall im Mittelalter.“ (R. 161.) Zu den schwer zugänglichen Ländern des Nordostens drangen die Missionäre erst später, zu den Finnen im zwölften, zu den Semgallen im dreizehnten, zu den Lappen und Litthauern im vierzehnten Jahrhundert; „bis dahin blieb uns auch die Geographie dieser Völker völlig unbekannt.“ (R. 162.)

So war denn endlich die Geographie des mittleren, nördlichen und östlichen Europas nach und nach an das Licht getreten und zwar fast ausschließlich durch die Bemühungen der christlichen Glaubensboten; denn jede Bekehrung eines neuen Volkes war gleichbedeutend mit einer neuen geographischen Entdeckung.

III. Island, Grönland und die erste Entdeckung von Amerika.

Im 7. Jahrhundert hatten irische Mönche von den Hebriden, Orkaden, Shetlands- und Faröer-Inseln Besitz genommen; sie

wurden jedoch durch die Einfälle der Normannen seit 725 vertrieben. Auf ihren großen eichenen Fahrzeugen mit hohen Verdecken und Vorder- und Hinterkastellen durchstreiften jene kühnen skandinavischen und dänischen Piraten das Baltische Meer, die Nordsee und den Atlantischen Ocean, Jahrhunderte hindurch der Schrecken und die Geißel der Nord- und Westküsten unseres Kontinents. Vor ihnen flohen die armen Mönche und suchten Wohnsitze auf Island (795). Aber auch hier landete der Wickinger Nadd-Odd im Jahre 8 1 und wurde die Veranlassung, daß ein ganzer Strom von Norwegern nach der wegen des Treibeises so benannten Insel sich ergoß. Deren Entdecker, die Mönche, wurden theils niedergemacht, theils vertrieben.

Ueber Island ging der Weg, der Europa zuerst mit Amerika verbinden sollte. Im Jahre 870 nämlich scheiterte Gunnbjörn an der Küste Grönlands; 982 setzte der landflüchtige Erik Rauda von Island nach jener größten Insel der Erde über und gründete dort eine Kolonie, welche in der Folge 2 Städte, 16 Kirchen, 2 Klöster und 100 Weiler umfaßte und unter einem eigenen, in Garde residirenden Bischofe stand. Von Grönland aus unternahm Erik's Sohn Leif um das Jahr 1000 jene berühmte Fahrt, auf welcher er die Küste von Helluland, Markland und Vinland[23] entdeckte, worunter man gewöhnlich Labrador, Neufundland und Neuengland versteht. Um dieselbe Zeit zog auch bereits der erste christliche Missionär von Norwegen nach Grönland, dessen erster selbstständiger Bischof Arnold war (1124); seine Nachfolger zahlten an den hl. Stuhl den Peterspfennig in Thran und „in dentibus de Roardo," d. i. in Walroßzähnen. Im Jahre 1383 kam das letzte Schiff aus Grönland nach Norwegen, 1406 und 1408 versuchte der siebenzehnte und letzte für Garde ernannte Bischof und 1521 der Bischof Walkendorp von Drontheim nach der Insel vorzudringen; allein vergebens. Der große polare Eiswall, welcher die Küste derselben drei Jahrhunderte hindurch umlagerte, machte die Ueberfahrt unmöglich. Wahrscheinlich haben der furchtbare nordische Winter des Jahres 1423, Hungersnoth und Seuchen die normannischen Kolonisten, denen jede Hülfe von außen fehlte, hinweggerafft. Die ersten Missionäre hatten ihre Berichte an ihren Erzbischof nach Drontheim geschickt, „das in seinem Archive die Verzeichnisse der grönländischen Stiftungen und der ältesten Geographie des Landes aufbewahrt." (R. 206.)

Ueber Vinland sind uns mehrere der frühesten Berichte durch Adam von Bremen erhalten worden. „Dieser als Geograph berühmte Kanonikus“, sagt A. v. Humboldt, „hat ohne Zweifel das Vinlaud seit dem elften Jahrhundert gekannt.“ [24] Ueber die Bedeutung der geographischen Leistungen dieses Domherrn, welcher selbst Antheil nahm an den zu jener Zeit so schwierigen und gefahrvollen. Missionsgeschäften, sich vom Dänenkönig Sven Estrithson, „der die ganze Geschichte der Barbaren in seinem Gedächtnisse wie in einem geschriebenen Buche verwahrte“, vieles erzählen ließ, die Briefe und Berichte früherer Missionäre durchforschte und die nördlichen Gegenden selbst bereiste, urtheilt auch Peschel sehr günstig. Nachdem er in seiner Geschichte der Erdkunde bemerkt hat: „So feierte auch unsere Wissenschaft im Schoße der Kirche bald wieder ihre Auferstehung“, sagt er: „Adam von Bremen drückt sich über die zunehmenden sommerlichen Tageslängen bei wachsenden Breiten mit gleicher Schärfe aus wie ein Schüler des klassischen Alterthums Unter den Autoren, die er benutzte, befindet sich nicht blos Solinus, Orosius und Beda, sondern auch Macrobius und Martianus Capella. Wer die beiden letzten Lehrer verstehen konnte, mußte ganz sicherlich in die Wahrheiten des ptolemäischen Systems eingeweiht sein.“ [25]

Einige Jahre nach der Entdeckung hatte sich der angesehene isländische Normanne Thorfin mit einem zahlreichen Gefolge in Vinland angesiedelt; als reicher Mann kehrte er nach Island zurück. Nach seinem Tode brachte seine Gemahlin Gudrid auf einer Wallfahrt die Kunde von der neuen Welt nach Rom, wo man aber kein Interesse dafür zeigte; als Nonne kam sie wieder nach Island. Ihrer Tochter Sohn war Thorlak, der ausgezeichnete Bischof, welcher die erste christliche Schrift in Island veröffentlichte. (R. 214.) Im Jahre 1121 segelte der Bischof Erik von Grönland nach Vinland.

Später hört wie von Grönland, so auch von dem neuen Kontinente jede Kunde auf. Marinelli findet den Grund für das Abhandenkommen der Kenntniß der durch die Normannen gemachten Entdeckungen in dem asketischen Sinn, „der alles beherrschte, jede Lebenskraft ertödtete und den freien Flug der Ideen unterdrückte.“ [26] Wir haben seine weiteren diesbezüglichen Ausführungen bereits oben (S. 4) citirt. Dieselben richten durch die in ihnen enthaltenen Uebertreibungen sich selbst und stehen in einem so auffallenden Kontrast zu den Ausführungen Ritters und zu den Lobsprüchen, welche Marinelli selbst den irischen Asceten spendet, daß sie keiner Wider-

legung bedürfen. Marinelli nennt sogar die Blüthe, zu welcher sich in der Folgezeit die Kultur auf Island entwickelte, eine geradezu bewunderungswürdige, und Ritter sagt, daß geographische Kenntnisse daselbst zur allgemeineren edlern Bildung gehörten. (R. 200.) Wie sollte nun da der christliche Glaube die Augen für die Außenwelt so blind gemacht haben, daß die Isländer den Weg nach Nordamerika nicht im Gedächtniß behielten? „Es fehlte nur an Eifer," sagt Ritter, „und an Energie ihrer Nachkommen, um zuerst als Gebieter der Nordhälfte des mächtigen Erdtheils eine Weltherrschaft errungen zu haben." (R. 215.) A. v. Humboldt, welcher den Grund dafür, „daß die erste Entdeckung von Amerika in oder vor dem 11. Jahrhundert nichts großes und bleibendes zur Erweiterung der physischen Weltanschauung schaffen konnte", in dem Kulturzustande der Skandinavier und in dem unwirthbaren Klima findet, bemerkt: „Reisende Isländer besuchten allerdings die Lehranstalten Deutschlands und Italiens; aber die Entdeckungen der Grönländer im Süden, der geringe Verkehr mit Winland, dessen Vegetation keinen merkwürdig eigenthümlichen physiognomischen Charakter darbot, zogen Ansiedler und Seefahrer so wenig von ihrem ganz europäischen Interesse ab, daß sich unter den Kulturvölkern des südlichen Europas keine Nachricht von jenen neu-angesiedelten Ländern verbreitete. Ja in Island selbst scheint eine solche Nachricht nicht einmal zu den Ohren des großen genuesischen Seefahrers [27] gelangt zu sein. Island und Grönland waren nämlich damals schon über zwei Jahrhunderte von einander getrennt: da Grönland 1261 seine republikanische Verfassung verloren hatte und ihm, als Krongut Norwegens, aller Verkehr mit Fremden und auch mit Island förmlich untersagt war." [28]

IV. Die Itinerarien der Pilger.

Von Wichtigkeit für die Verbreitung geographischen und ethnographischen Wissens waren im Mittelalter auch die Itinerarien der Pilger, deren viele von Mönchen verfaßt wurden. Nach dem hl. Hieronymus wallfahrteten „ab ascensu Domini usque ad praesentem diem" Unzählige nach Jerusalem. Solche Pilgerfahrten nach dem hl. Grabe wurden besonders seit der Zeit der Kreuzzüge immer häufiger. Viele Pilger beschrieben ihre Fahrt unter dem Titel „Perigrinatio in Terram Sanctam" und fügten gewöhnlich eine Weltbeschreibung (Mirabilia mundi) als Anhang hinzu. Diese Itinerarien, deren ältestes und interessantestes das

jenige des „Pilgers von Bordeaux“ (333) ist, sind zwar nicht mit wissenschaftlicher Nüchternheit abgefaßt, gewähren aber für die Länder- und Völkerkunde, wie Peschel sagt, „unter allen Umständen interessante Blicke in die alten Verhältnisse“.[29] Es ist darin die Rede von Konstantinopel und Aegypten, von Jerusalem und Arabien, von Babylon, von Indien und Persien, von Flüssen, Bergen und Meeren wie von den Völkern, ihren Sitten, Gebräuchen und Religionen.

Lehrreich sind insbesondere die Itinerare des hl. Adamnan (705), Abtes der berühmten Abtei Jona auf der Hebrideninsel gleichen Namens, welche im früheren Mittelalter ein Hauptsitz der Gelehrsamkeit und der nordischen Mission war, Willibald's, des ersten Bischofs von Eichstätt, des französischen Benediktinermönches Bernhard (870) und des Mönches Haiton Pilgerwanderung von Basel nach Konstantinopel. „Dergleichen Berichte von Männern, die meistens dem hochverdienten Orden der Benediktiner angehörten, weckten den Geschmack an Länder- und Völkerkunde, an geographischer Belehrung.“[30] „Diese Schriften,“ sagt Ritter, „wurden in den Klöstern und Schulen, bei Tische oder an den Winterabenden zur Erholung und Belehrung gelesen. Mit den Legenden machten sie die Lieblingsunterhaltung des Volkes aus. Die Peregrinationen, die Mirabilia mundi ersetzten damals das geographische Studium.“ (R. 193 f.) Aus einem Berichte des Girald von Wales geht hervor, mit welchem Beifall Nachrichten von fremden Ländern aufgenommen wurden. Seine Topographie von Irland mußte er in Oxford drei Tage nach einander öffentlich vorlesen, und zwar den ersten Tag den Armen der Stadt, den zweiten den Doktoren der verschiedenen Fakultäten und den Studirenden von Rang und den dritten Tag den übrigen Studirenden, der Bürgerschaft und der Garnison. Löwenberg bringt eine Verordnung aus der Stiftungsurkunde eines neuen, von Wilhelm von Wixham 1380 zu Oxford errichteten Collegiums, welche die Brüder und Schüler ermahnt, sich mit der Lesung der Chroniken der verschiedenen Königreiche und mit den „Wundern dieser Welt“ zu beschäftigen. Aehnliche Verordnungen gab es in den übrigen Schulen Englands. „So ermunterte die Geistlichkeit, welche den öffentlichen Unterricht leitete, zum Studium der Geographie.“[31]

V. Die Gesandtschafts- und Missionsreisen der Franziskaner und Dominikaner nach Asien.

Drei Umstände waren es hauptsächlich, welche seit der Mitte des 13. Jahrhunderts einen neuen Aufschwung der kath. Missionen und damit auch der geographischen Entdeckungen herbeiführten: die während der Kreuzzüge nach dem Abendlande gedrungene Sage von dem tatarischen Priesterkönig Johannes, welche an allen christlichen Höfen Europas die lebhafteste Theilnahme erweckte, der Schrecken vor Dschingis-Chans raub- und mordsüchtigen Mongolenhorden, der sich von den Steppen Asiens her über den Occident verbreitete, und die Gründung der Orden des hl. Franziskus und des hl. Dominikus.

„Alles, was zur Bewegung anregt, möge die bewegende Kraft sein welche sie wolle, Irrthümer, unbestimmte Muthmaßungen, instinktmäßige Divinationen, auf Thatsachen begründete Schlußfolgen, führt zur Erweiterung des Ideenkreises, zur Auffindung neuer Wege für die Macht der Intelligenz.“ [32] Diese Worte A. v. Humboldts, bezeichnend genug für die verständnißvolle und milde Beurtheilung der irrthümlichen Anschauungen früherer Zeiten, welche die Werke des großen Geographen, im Gegensatz zu dem hochfahrenden Aburtheilen geringerer Geister, auszeichnet, sind auch zutreffend für den Mythus vom Erzpriester Johannes, der „einen wunderbaren Einfluß auf die geographischen Kenntnisse des Mittelalters ausgeübt“ [33] hat. Die vermeintliche Existenz dieses Priesterkönigs [34] in Ostasien veranlaßte im 13. Jahrhundert vielfache Missionen und Reisen, besonders von Ordensleuten, nach dem Orient. Um die Mitte des folgenden Jahrhunderts wurde dieser Titel auf die Könige von Abessinien übertragen, und die Kunde von dem angeblich mächtigen Christenreiche im Morgenlande wurde vom chinesischen Himmelsgebirge plötzlich nach den Alpenländern des blauen Nils verlegt.[35] Das Land dieses afrikanischen Erzpriesters, also das christliche Abessinien, von den Geographen jener Zeit das dritte Indien genannt, war das äußerste Ziel, welches der portugiesische Infant Heinrich († 1460) für seine Seefahrer anfangs ins Auge faßte, das sich aber, als die Portugiesen es 1520 erreichten, als ein beschränktes, in ihren Augen ärmliches Gebiet mit rohen Bekennern eines verwahrlosten jakobitischen Christenthums zeigte.[36] Noch in

Columbus' glühender Phantasie und in Amerigo Vespucci's Berichten spielt die Aufsuchung des Erzpriesters eine Rolle.

Zu Anfang des 13. Jahrhunderts erhoben sich die Mongolen am Amur unter Dschingis-Chan (1206—1227), eroberten einen Theil China's, zerstörten die von Indien bis zum Kaspischen Meere sich erstreckende Herrschaft der Chowaresmier und unterwarfen das südliche Rußland. Unter Dschingis-Chans Enkel Batu durchzogen sie verheerend Rußland, schlugen die Polen und darauf die Deutschen unter dem Herzog Heinrich von Liegnitz bei Wahlstatt (1241), verwüsteten Ungarn und gingen dann meistens wieder nach Asien zurück. Alsbald löste sich ihr von China bis zur Krim sich ausdehnendes Reich in einzelne Chanate auf, welche unter der Oberhoheit des in Peking residirenden Großchans standen. Der Mittelpunkt ihrer Herrschaft blieb China. Diesem zunächst lagen die Chanate Ogotai am Imil und Dschagatai vom Ili bis zum Gihon, mit den Städten Buchara, Samarkand und Armalech; westlich vom Gihonflusse begann das Chanat von Kiptschak im südlichen Rußland mit der jetzt verschwundenen Hauptstadt Serai an der Wolga, in der Nähe des heutigen Astrachan. Nach dem Sturz des Chalifats von Bagdad (1258) gründete sich Hulagu in Persien ein großes Chanat mit der Hauptstadt Tauris, später Sultanieh.

Als Batu's Horden Asien und einen großen Theil des östlichen Europas überschwemmten und die abendländische Christenheit in der größten Gefahr schwebte, da erinnerte man sich, daß schon Papst Leo der Große, „jener geistliche und geistige Löwe," acht Jahrhunderte vorher asiatische Barbaren zum Rückzuge vermocht hatte. „Was auf dem Schlachtfelde bei Chalons die Blutströme von 300,000 erschlagenen Mongolen nicht vermochten, das hatten das Evangelium und die Worte des Heils in der beredten Sprache dieses verständigen Mannes errungen." [37] Da nun im Abendlande das Gerücht ging, daß die religiösen Anschauungen der Mongolen mit denen der Christen in manchen Punkten übereinstimmten, so berieth das dreizehnte allgemeine Concil zu Lyon 1245 unter dem Vorsitze Innocenz IV. die für die Christenheit geeigneten Maßnahmen. Schon vorher hatte der Papst Gesandtschaften an zwei Mongolenchane geschickt, um dieselben zur Einstellung ihrer verheerenden Eroberungszüge und zur Annahme des Christenthums aufzufordern. Mit diesem Jahre begannen also die für die geographische Kunde von Asien so wichtigen Reisen abendländischer Missionäre, welche zwar anfangs wenig ausrichteten, aber allmählich sich die Gunst der

Mongolenfürsten erwarben.[38] Diese waren nämlich, wie der Begründer ihrer Dynastie, Dschingis-Chan, in religiöser Beziehung meistens sehr duldsam und hatten, gerade wie dieser Welteroberer, vielfach nestorianische Christinnen aus dem armenischen Fürstenhause zu Frauen. Namentlich suchten die persischen Chane die Päpste und die Könige von Frankreich und England fortwährend zu Kreuzzügen gegen die Mamelukensultane am Nil zu bewegen, wie sie selbst umgekehrt von den Abendländern als natürliche Bundesgenossen der Christenheit gegen die Mächte des Islam betrachtet wurden.

„Es war kein geringes Wagniß," sagt W. Heyd, „eine solche Gesandtschaft zu den barbarischen Tartaren[39] zu unternehmen, welche denselben im Namen der abendländischen Christenheit Halt gebieten sollte. Aber die Bettelmönchsorden, welche damals in frischer Jugend blühten, boten für solche Aufgaben Männer, die vor keiner Gefahr zurückscheuten, ja ein Martyrium suchten. Sie sind es überhaupt gewesen, welche diese Missionen in tartarische Länder allein ausführten, und ohne ihren religiösen Eifer wären sie gar nicht einmal möglich gewesen. Bekanntlich gehörte die Mission unter den Ungläubigen zu den Pflichten, welche ihre Ordensregel ihnen aufgab; und sie kamen derselben mit einer Hingabe nach, welche der höchsten Bewunderung werth ist, wenn auch die werkheiligen Motive oft für einen Protestanten störend hervortreten." [40]

Eine den Anforderungen unserer Zeit entsprechende Geschichte der Ausbreitung des Christenthums im mittelalterlichen Asien und Afrika ist noch nicht geschrieben. Da die weitschichtigen Materialien in den vielen christlichen und arabischen Reisebeschreibungen, in den bändereichen geistlichen Annalen und Urkundensammlungen der verschiedenen Orden, ferner in armenischen, syrischen, persischen, arabischen und chinesischen Geschichtsschreibern aufgesucht, verglichen und kritisch erläutert werden müssen, so ist die Aufgabe eine außerordentlich mühsame, zumal die Erklärung der Namen aus der mittelalterlichen Geographie die größten Schwierigkeiten bereitet und jahrelanges Studium erfordert.[41] Die erste kritische Zusammenstellung der Nachrichten über die katholischen Missionen in Indien und China zur Mongolenzeit verdanken wir dem Fleiße und Scharfsinn des Münchener Professors F. Kunstmann.[42] Eine gediegene Arbeit besitzen wir auch von dem Stuttgarter Bibliothekar W. Heyd.[43] Neben diesen Veröffentlichungen bilden, besonders für die chinesischen Missionen, die wichtigste Quelle die reichhaltigen Commentare,

welche der englische Colonel Yule, der gelehrteste und scharfsinnigste Kenner der mittelalterlichen Geographie von Asien, in seinem Werke „Cathay and the way thither" zu den Berichten der Missionäre gegeben hat.[44]

Aus den Reisebeschreibungen und Briefen der Franziskaner und Dominikaner geht hervor, daß das Christenthum bereits in der ersten Hälfte des Mittelalters in Asien eine sehr weite Verbreitung gefunden hatte. Schon sehr früh, nämlich im 4. Jahrhundert, gelangte dasselbe, wie wir durch Kosmos Indopleustes (s. oben S. 7) wissen, nach der indischen Halbinsel an die Malabar- und Coromandel-Küste, nach Socotora und Ceylon, und zwar durch Nestorianer, welche sich dort Thomaschristen nannten, weil nach ihrer Ueberlieferung der hl. Apostel Thomas bis nach Meliapur (St. Thomé) gelangt und dort begraben sein sollte. Auch in China bestanden bis zu den Verfolgungen im 8. Jahrhundert zahlreiche nestorianische Christengemeinden. Dies bezeugt auch die vielberufene syrische Inschrift von Singanfu, welche vielfach für eine Fälschung der Jesuiten erklärt wurde, deren Echtheit jedoch schon von Abel Remusat († 1832), dem gelehrtesten Sinologen seiner Zeit, vertheidigt und in neuerer Zeit endgültig außer Frage gestellt worden ist.[45]

Die katholischen Missionäre fanden überall in den Städten, welche sie berührten, Nestorianer, von denen sie mit allen erdenklichen Mitteln verfolgt und in Ausübung ihres Berufes gehemmt wurden. Die an erfreulichen wie an schmerzlichen Ereignissen so reiche Missionsthätigkeit dieser Mönche, unter denen wir hehre Lichtgestalten wie Joh. von Monte-Corvino und Joh. von Marignola antreffen, eingehend zu schildern, ist hier nicht der Ort, wie wohl dieselben unser höchstes Interesse in Anspruch zu nehmen geeignet sind. Wir sehen sie allen den großen Gefahren, welche die Fahrten zu Wasser und durch die Länder räuberischer Horden mit sich brachten, mit bewunderungswürdigem Muthe trotzen, überall auf ihren Reisen das Evangelium verkündigen, mit nestorianischen, buddhistischen und islamitischen Priestern und tatarischen Zauberern Religionsgespräche und Disputationen veranstalten[46]; wir sehen sie von den Nachkommen Dschingis-Chans anfangs zurückgewiesen, dann begünstigt und geehrt, von den zum Islam übergetretenen Chanen verfolgt und gemartert, bald als Gesandte der Päpste und der französischen Könige die Mongolenfürsten in ihren Residenzen aufsuchen, bald von diesen mit Botschaften und Geschenken für Rom, Paris und London

betraut nach dem Abendlande zurückkehren. Trotz aller Hindernisse sehen wir während eines ganzen Jahrhunderts immer neue Mönche ihre stillen Zellen verlassen, um die Stellen ihrer Ordensbrüder, welche als Blutzeugen für das Evangelium ihr Leben lassen mußten, in Asien auszufüllen. Ungeachtet aller anfänglichen Mißerfolge wurden die Päpste nicht müde; Professor Kunstmann hat zuerst auf die merkwürdige Erscheinung hingewiesen, wie gerade während der traurigen Zeiten des babylonischen Exils die Missionsthätigkeit in Asien den höchsten Aufschwung nahm und die größten Erfolge errang.[47]

1. Ascelinus. Simon v. St. Quentin. Plano Carpini. Benedikt v. Polen.

Durch die Reiseberichte und Briefe jener muthigen Bettelmönche[48] erhielt die Länder- und Völkerkunde des transuralischen Asiens ihr erstes Licht; durch sie gelangte die erste Beschreibung der asiatischen Civilisation ins Abendland. Wie bereits bemerkt, schickte Papst Innocenz IV im Jahre 1245 Gesandtschaften an zwei Mongolenchane, die eine unter Führung des Dominikaners Ascelinus an Batschu-Chan nach Persien und Armenien, die andere unter Führung des Minoriten Plano Carpini an Batu, den Chan des Kiptschak, welcher in dem jetzt verschwundenen Serai an der Wolga residirte. Ascelin, der nach einer Reise von 59 Tagen den persischen Chan am östlichen Ufer des Schwarzen Meeres antraf, wurde von diesem verächtlich behandelt und in Begleitung zweier tatarischer Gesandten zurückgeschickt, welche den Papst auffordern sollten, persönlich in Persien zu erscheinen und seine Unterwerfung unter den Großchan zu erklären, dem die ganze Welt gehöre. Diese erfolglose Reise hat Ascelin's Begleiter, Simon von St. Quentin, beschrieben; Bruchstücke dieser Beschreibung hat uns der gelehrte Dominikaner Vincenz von Beauvais († ca. 1264) in seinem berühmten encyklopädischen Werke „Speculum quadruplex“ (XXXII, 40–51) erhalten.

Wichtiger war für die Geographie die Reise der Franziskaner. Ihr Führer Johannes de Plano Carpini (Pian del Carpine, Piano di Carpine, Plan Carpin) aus Perugia, war der unmittelbare Schüler und Begleiter des hl. Franziskus gewesen, er hatte sich um die Verbreitung seines Ordens in Deutschland die größten Verdienste erworben und starb nach seiner Rückkehr aus Asien als Erzbischof

von Antivari in Dalmatien 1250. Er zog von Italien über Deutschland, Böhmen, Polen, durch das südliche Rußland nach der Wolga; Batu schickte jedoch ihn und seinen Ordensbruder Benedikt von Polen an den Hof des Großchans nach Karakorum, „und daher wurde ihre Mission", wie Freiherr von Richthofen sagt, „epochemachend für die Kenntniß Inner-Asiens."[49] Beide machten die Reise nach Kosakenart zu Pferde an der Nordseite des Kaspischen und des Aral-Sees vorbei durch die Mongolei und erreichten am 22. Juli 1246 in der Wüste Gobi die Sira Ordu oder das goldene Zelt des Großchans, eine halbe Tagereise von Karakorum, der mongolischen Sommerresidenz.[50] Octai-Chan, Dschingis-Chans unmittelbarer Nachfolger, war gestorben und Kuyuk gerade zum Großchan gewählt, der sich indessen den Gesandten feindlich zeigte und ihnen einen unfreundlichen Brief an Innocenz IV mitgab. Dem Auftrage des Papstes gemäß beobachtete Carpin auf der Reise alles genau und erkundigte sich bei gefangenen Christen nach allen ihn interessirenden Verhältnissen. Der Umstand, daß sie am Hofe über 4000 Gesandte trafen, welche aus allen Ländern Asiens zur Feier der Erhebung Kuyuk's zum Großchan zusammengeströmt waren, gab ihm die günstige Gelegenheit, die Bewohner des fernsten Orientes kennen zu lernen. Er hat daher eine Fülle von Belehrung über politische, ethnographische, historische und geographische Verhältnisse in seiner Reisebeschreibung niedergelegt. Diese schildert ausführlich die Sitten der Tataren, ihre religiösen Anschauungen, Lebensweise, Gebräuche, Waffen und Kriegsführung, ihre grausame Behandlung der Gefangenen und die Verwaltung der unterworfenen Länder. Außerdem gibt Carpin wichtige Nachrichten über die Geschichte des Mongolenreiches, manche schätzbare Rathschläge zur Bekämpfung der Tataren und eine genaue Beschreibung seiner Reise. Auch von Benedikt von Polen besitzen wir einen Bericht, welcher denjenigen Carpins wesentlich ergänzt und zuerst die slavischen Bezeichnungen Dnepr, Don und Wolga der drei großen Flüsse erwähnt, die sonst Borysthenes, Tanais und Ethilia genannt werden.

2. Andreas v. Lonjumel. Rubruck.

„Wenn", sagt von Richthofen, „der Bericht von Plan Carpin besonderes Interesse dadurch hat, daß sein Verfasser der erste europäische Reisende war, welcher aus eigener Anschauung von Inner-

Asien erzählen konnte, so wird er doch an Gehalt, Beobachtungsgabe, Schärfe der Auffassung und Klarheit der Darstellung von demjenigen seines vlämischen Ordensbruders Rubruk bedeutend überragt." [51] Das Gerücht, Batus Sohn, Sertak, habe das Christenthum angenommen, veranlaßte Ludwig den Heiligen von Frankreich, der schon 1248 eine Gesandtschaft unter Führung des Dominikaners Andreas von Lonjumel an den Großchan Kuyuk nach Karakorum geschickt hatte, im Jahre 1253 den Brabranter Franziskaner Wilhelm Rubruk (Ruysbroek, Rubruquis) nach Armenien zu senden. Sertak jedoch erklärte, er sei nicht Christ, und schickte den Gesandten zu seinem Vater nach Serai an der Wolga. Rubruk landete in Soldaja (Sudak), dem bedeutendsten Handelsplatze der Krim, und reiste auf Ochsenkarren über den Isthmus von Perekop. In den festen Schlössern dieser Halbinsel fand er noch Reste der alten Gothen, deren Sprache er, als Niederländer, leicht verstehen lernte. [52] Dann zog er längs dem Asow'schen Meere über wasserarme Steppen bis zum Don und von dort bis zur Wolga, von wo Batu, der seine Aufforderung Christ zu werden, verlachte, ihn zum Großchan schickte. Von Serai ritt nun Rubruk 6 Wochen lang gegen Osten, täglich eine Strecke wie zwischen Paris und Orleans zurücklegend, nach dem äußersten Ende des baskirischen Urals, wahrscheinlich über die Hochebenen von Guberlinsk und Orskaja, wie A. v. Humboldt nach seiner Bekanntschaft mit jenen Gegenden annehmen zu müssen glaubt, [53] durch das Gebiet der kleinen und mittleren Kirgisenhorde, setzte über den Ili, durchzog die Weiden der großen Horde zwischen dem Balschasch-See und dem dsungarischen Altai, wandte sich dann von dem Ala-Kul-See gegen Norden und betrat nach Ueberschreitung zweier Schneeketten den Nordrand der „spiegelflachen" Gobi, das Weideland der Mongolen, wo er das goldene Zelt und zuletzt Karakorum erreichte. —

Auf der ganzen Reise hatte Rubruk jede Gelegenheit wahrgenommen, den Tataren, mit denen er zusammentraf, das Evangelium zu verkündigen. Der duldsame Großchan Mangu gestattete ihm und seinem Begleiter, Bartholomäus von Cremona, zwei Monate an seinem Hofe zu verweilen. [54] Auf der Rückreise trafen sie in Großarmenien vier von Papst Nikolaus IV an Sertak abgesandte Dominikaner, die sich durch Rubruk's wenig ermuthigende Erfahrungen von der Fortsetzung ihrer Reise abschrecken ließen. Da der vlämische Franziskaner viel weiter vordrang als alle seine Vorgänger, so brachte er

durch seinen ausführlichen Bericht sehr wichtige Erweiterungen der Länder- und Völkerkunde Mittelasiens nach Europa. Er gab, wie v. Richthofen sagt, „eine musterhafte Reisebeschreibung, indem er neben seinen Erlebnissen und Beobachtungen überall lange Excurse über das, was er nur erkundet hat, einflicht.“ [55]

Ein gedrängter Ueberblick über die wichtigsten Nachrichten, mit denen er das geographische und ethnographische Wissen seiner Zeitgenossen bereichert hat, wird dies bestätigen. Ihm verdankte das Mittelalter vor allem „die Lösung einer großen geographischen Streitfrage, daß nämlich der caspische See ein Binnenmeer sei und nicht, wie man lange geglaubt hatte, in das Eismeer sich öffne“; [56] er hatte nämlich selbst die westlichen und nördlichen Ufer, und ein halbes Jahrzehnt vor ihm hatte, wie er wußte, Andreas von Lonjumel die südlichen und östlichen Ufer bereist. Damit bestätigte er die Richtigkeit der ersten Wahrnehmungen des Herodot, Aristoteles, Diodor und Ptolemäus. [57] Seine wichtige Notiz, daß zu seiner Zeit die Abendländer das Asow'sche Meer noch gar nicht mit größeren Schiffen zu befahren wagten, gibt auch die Antwort auf die Frage, weshalb die damaligen Asienreisenden, welche die Tatarenländer bei Soldaja betraten, nicht länger zu Schiffe blieben und nicht vollends durch das Asow'sche Meer fuhren, umso die Wolga zu erreichen und den beschwerlichen Landweg zu vermeiden. [58]

Rubruk berichtet zuerst von dem an den südlichen Ausläufern des wegelosen Uralgebirges gelegenen Lande der Pascatir (Baschkiren) [59] und entdeckte in den Wildnissen der Dsungarei verschiedene kleinere Kulturstaaten; dort fand er zahlreiche deutsche und ungarische Bergleute, welche, von den Mongolen als Gefangene hinweggeschleppt, in Mittelasien manche europäische Kultur verbreitet hatten. Am Hofe zu Karakorum traf er u. a. eine Frau aus Lothringen und einen pariser Goldschmied, Guillaume Boucher, „den Bruder eines M. Boucher, der nahe bei der großen Brücke über die Seine wohnt“, welcher für den Großchan einen künstlichen Springbrunnen anlegen und mit silbernen Statuen zieren mußte. „Es ist merkwürdig“, sagt A. v. Humboldt, „wie ein Brabanter Mönch in den im Taurischen Chersonnes einheimischen Gothen Menschen fand, mit denen er Deutsch sich zu unterreden im Stande war, und dagegen sich französisch unterhalten konnte mitten im Innern von Asien zu Karakorum.“ [60] Rubruk spricht zuerst von den Salzseen der Krim und „hat uns feine und wichtige Bemerkungen über die räumliche Vertheilung der Sprach-

und Völkerstämme in der Mitte des 13. Jahrhunderts aufbewahrt;"[61] er machte nämlich auf die Verwandtschaft aufmerksam, welche zwischen dem deutschen und dem indogermanischen Sprachstamme obwalte, den die auf jener Halbinsel ansäßigen Reste gothischer und alanischer Horden bewahrt hatten.[62] „Diese Bemerkungen", sagt Humboldt, „sind wegen der Epoche, in welcher dieser wohlunterrichtete Reisende die Krim besuchte, von großer Wichtigkeit."[63] Als der vlämische Reisende Ghislin de Busbecq 1555 die Krim besuchte, fand er, daß sich die gothische Sprache noch 3 Jahrhunderte nach der Reise seines Landsmannes Rubrak unter der schwachen germanischen Bevölkerung erhalten hatte.[64]

Dieser war ferner der erste christliche Geograph, bei welchem sich eine bestimmte Angabe über die Lage von China, dem er den mongolischen Namen Kathai (Cathaia) gibt, über die Eigenthümlichkeiten und die Kunstfertigkeit seiner Bewohner, der Serer, und deren Seidenfabriken, Wörterschrift, die er, wie Humboldt, sagt, „auf eine so überaus bezeichnende Weise charakterisirte,"[65] Papiergeld, Buchdruckerkunst,[66] Reisbranntwein, Kasteneintheilung, Aerzte, welche die Krankheiten nach dem Pulse beurtheilen, und über den mongolischen Rhabarber findet, der von chinesischen und arabischen Aerzten viel früher als von den abendländischen als Heilmittel benutzt wurde und damals einen der wichtigsten Handelsartikel für die Häfen des Kaspischen Meeres und Alexandrien bildete.[67] Neben der Bemerkung unseres Reisenden über die chinesische Schrift findet sich noch eine solche über die tibetanische, die nach Humboldt „von keiner geringeren linguistischen Wichtigkeit und dem Scharfsinn des gelehrten Abel Remusat entgangen ist .... Rubruquis unterscheidet mit großer Bestimmtheit die Richtung der indo-tibetanischen (von links nach rechts) und der Tangutschrift[68] (von rechts nach links). Ferner verdankt man seiner Reise noch ein anderes Zeugniß, welches durch sämmtliche neuere Forschungen bestätigt worden ist, in Bezug auf die Verwandtschaft zwischen den Völkerstämmen der Ungarn, Baschkiren und Hunnen, die sämmtlich zu der großen Familie der finnischen Völkerschaften gehören.[69] Auch berichtet er zuerst vom Kumis, dem berauschenden Getränk aus geronnener Stutenmilch, von den wilden Eseln (equus onager) der Mongolei, den herdeweise lebenden Pferden der asiatischen Steppen, den Fettochsen Tibets und den tibetanischen Priestern.[70]

Durch alle diese neuen Nachrichten lenkte er die Blicke der Abendländer nach dem fernsten Osten „Rubruquis machte", wie Humboldt

sagt, „die beiden mächtigen seefahrenden Nationen Italiens, die Venetianer und Genueser, lüstern nach den unermeßlichen Reichthümern des östlichen Asiens. Er kennt, ohne den großen Handelsort zu nennen, ‚die silbernen Mauern und goldenen Thürme‘ von Quinsay, dem heutigen Hangtscheufu, welches 25 Jahre später durch den größten Landreisenden aller Jahrhunderte, Marco Polo, so berühmt geworden ist.“

Aus allem dem geht zur Genüge hervor, daß Rubruk ein fleißiger, scharfsinniger und treuer Beobachter war. Aus der Uebereinstimmung der Berichte Joh. Nieuhof's, der die Reise der holländischen Gesandtschaft unter Gojer und Keiser von Batavia nach Canton beschrieben hat (Amsterd. 1669), mit den Erzählungen unseres Franziskaners schließt v. Richthofen, „wie zuverlässig in ihren Details die Mittheilungen von Rubruk sind, auch wo sie am wenigsten glaubwürdig erscheinen.“ [72] Ja Peschel steht nicht an zu sagen, daß „der Bericht des Ruysbroek, fast unbefleckt durch störende Fabeln, durch seine Naturwahrheit als das größte geographische Meisterstück des Mittelalters bezeichnet werden darf.“ [73] Dem wackeren Mönche kann wohl kein größeres Lob gespendet werden, als wenn v. Richthofen, wo er von der epochemachenden Bedeutung des Marco Polo spricht, sagt: „Keiner, außer Rubruk, besaß eine gleiche Combination von scharfer Beobachtungsgabe, Lebhaftigkeit der Darstellung und Gewissenhaftigkeit der Berichterstattung,“ und wenn er seinem Bedauern darüber, daß der vielgereiste Venetianer die geistige Durchbildung der Bevorzugteren seiner Zeit entbehrt und seine Heimath zu jung verlassen habe, mit den Worten Ausdruck gibt, es „hätten doch die nachfolgenden Generationen vielleicht einen noch größeren Gewinn für die Kenntniß der Erde aus seinen Reisen gezogen, wenn er bei seiner Abfahrt die Reise eines Rubruk gehabt hätte.“ [74] —

Das deutsche Volk hat als solches sehr wenig Antheil an den Entdeckungen, welche die Erdkunde so bedeutend erweitert haben; in dieser Beziehung steht es hinter den Italienern, Portugiesen, Spaniern und Engländern weit zurück. Aber, wenn es uns auch an großartigen nationalen Unternehmungen zur Förderung des geographischen Wissens fehlt, so haben wir doch stets eine Reihe von Landsleuten aufzuweisen gehabt, welche mit eigenen Mitteln oder in fremden Diensten Ruhmwürdiges geleistet haben; zu diesen gehört auch, der Zeit nach der Erste, der vlämische Bettelmönch Rubruk.

3. Die Poli. Haiyton von Armenien.

Nachdem die muthigen Ordensmänner so den Weg von der Wolga bis zur Gobi gefunden, drangen die ersten Handelsagenten, die Brüder Nicolo und Maffio Polo nach Peking vor, wo Mangu's kriegsgewaltiger und staatskluger Bruder, Kubilai (1260—1294), der Gründer des chinesischen Tatarenreiches, sie in seine Dienste nahm. Um das Jahr 1266 schickte Kubilai die Poli als Gesandte an den Papst mit einem Briefe in tatarischer Sprache und der Bitte, ihm 100 gelehrte Franziskaner und etwas Oel aus der Lampe zu schicken, „welche ewig brennt über dem Grabe Christi, für den er eine hohe Verehrung hege und den er als den wahren Gott erkenne.“ [76] Auf ihrer Rückreise nach China nahmen sie von Venedig den 19jährigen Sohn Nicolo's, Marco Polo, mit, der in den Diensten Kubilai's zu den höchsten Aemtern emporstieg und dann nach mehr als 20jähriger Abwesenheit mit Aufträgen des Großchans an den Papst und die Könige von Frankreich und Spanien als ein unbekannter und verschollener Mann nach Italien zurückkehrte, wo er als Kriegsgefangener im Kerker zu Genua 1298 dem Pisaner Rusticus (Rusta Pisan) seine „Wunder der Welt“ diktirte, eines der merkwürdigsten und geschichtlich folgereichsten Bücher des Mittelalters, welches ihm bei seinen Zeitgenossen den Namen eines dreisten Lügners und Millionenschwätzers (il Milione), in unserm Jahrhundert aber den Ehrentitel des mittelalterlichen Herodot verschafft hat.

Die Franziskaner und Dominikaner waren also die Vorboten der Kaufleute gewesen. Umgekehrt förderte der Handel auch wieder die Interessen der Missionen und beide die Interessen der Länder- und Völkerkunde. „Unsichtbar“, sagt Peschel, „mit den Frachten und Waaren vollzieht sich auch ein Austausch der höchsten Besitzthümer entfernter Gesittungen und in Begleitung des Kaufmanns finden wir stets den Heidenbekehrer. Eine Kette von Missionsposten der Franziskaner und Dominikaner erstreckte sich auf jener Welthandelsstraße von der Wolga nach dem Ili und vom Ili bis zur Oase Chamil in der Gobi.“ [77]

Der Bericht Rubruk's erhielt manche werthvolle Bereicherung und Ergänzung durch Hayton (Hethum, Aiton), einen Prinzen des armenischen Königshauses, welcher nach Frankreich gekommen war, um die Veranstaltung eines neuen Kreuzzuges zu betreiben. [78] In den Prämonstratenserorden getreten, diktirte er als Abt zu Poitiers

1307 seine Historia orientalis, in welcher er seine eigenen Erlebnisse, die Mittheilungen seines Verwandten, des Königs Hayton von Westarmenien, der zu derselben Zeit und auf derselben Straße wie Rubruk eine Reise nach Karakorum zu Mangu unternommen hatte, sowie andere Erkundigungen, besonders solche, welche er bei Marino Sanuto eingezogen hatte, verarbeitete. Hayton war nämlich 1305 auf Cypern mit diesem venetianischen Patrizier zusammengetroffen, der einer der gründlichsten Kenner des Morgenlandes war und in seinem Werke „Secreta fidelium crucis" (Geheimnisse der Kreuzesgläubigen) den Fürsten seiner Zeit rieth, eine Handelssperre über Aegypten zu verhängen und dadurch die Macht der Mamelukensultane zu brechen.[79] Von den 60 Kapiteln des Hayton'schen Buches sind 15 der Geographie der einzelnen Reiche von Asien gewidmet; über diese sagt v. Richthofen: „Wenn sie auch den Berichten mancher Reisenden hinsichtlich der Originalität und der Menge der Nachrichten nachstehen, sind sie doch eine bemerkenswerthe Leistung, als der erste Versuch jener Zeit zur Abfassung einer systematischen Geographie von Asien."[80] Von den verschiedenen asiatischen Ländern beschreibt er das Saracenenreich am eingehendsten; auch gibt er eine Geschichte aller Tatarenreiche seit Dschingis-Chan.

Aus den Schilderungen, die Haytons, der den Bericht Marco Polo's noch nicht kannte, von den chinesischen Verhältnissen gibt, schließt v. Richthofen, daß seit Rubruk viele Nachrichten über Cathay (China) nach dem Westen gekommen seien. Der Prämonstratenserabt beschreibt die Chinesen als Menschen von scharfem praktischem Verstand, bewundernswerther Kunstfertigkeit, aber großer Feigheit. Ueber letztere Eigenschaft macht er eine Bemerkung, die sich in den Kriegen der Europäer mit den Fürsten des Reiches der Mitte noch in unsern Tagen mehr denn einmal als richtig erwiesen hat: „Die Bewohner dieses Landes haben keinen Muth und fürchten den Tod mehr, als es sich schickt für Leute, welche Waffen tragen. Da sie aber voll Vorsicht und Geschicklichkeit sind, so sind sie fast immer zu Lande und zu Wasser siegreich über ihre Feinde gewesen."[81] Hayton theilt auch zuerst die von dem bekannten Nationalstolz der Chinesen zeugende Ansicht mit, daß sie allein zwei Augen, die Lateiner aber nur eines hätten und daß alle anderen Nationen blind seien. Seine in französischer Sprache diktirte Schrift wurde in der lateinischen Uebersetzung, welche Papst Clemens V 1308 anfertigen ließ, von den damaligen Geographen fleißig benutzt.

4. Johannes v. Montecorvino. Menentillus. Andreas v. Perugia.

Bereits gegen Ende des 13. Jahrhunderts wurde durch die Franziskanermissionäre über Indien und zur See ein dauernder Verkehr mit China angeknüpft. Ob die fünf von Johann XXI mit Briefen an den Großchan Kubilai gesandten Franziskaner Peking erreicht haben, ist unbekannt. Ihnen folgte 1291, also vier Jahre bevor Marco Polo nach Venedig zurückkehrte, der neapolitanische Franziskaner Johannes von Montecorvino, der bereits in Persien mit Erfolg gewirkt hatte. Durch eine Gesandtschaft des persischen Chans veranlaßt, schickte ihn P. Nikolaus IV 1289 mit Briefen an diesen, an Kubilai und an den Fürsten Cadai aus der Otogai-Dynastie nach Asien. Montecorvino kam zuerst nach der persischen Residenz Täbris (Tauris) und dann zunächst (1291) nach Indien, zu den Nestorianern, wo er in Meliapur (St. Thomé) 13 Monate predigte und 100 Personen taufte. Dort starb in seinen Armen sein einziger geistlicher Begleiter, der Dominikaner Nikolaus von Pistoja, den er in der Thomaskirche begrub. Dies erzählt der Dominikaner Menentillus aus Spoleto in einem interessanten und wichtigen Briefe an seinen berühmten Ordensbruder Bartholomäus a. S. Concordio; er hatte es am Hofe zu Peking von einem Minoriten gehört, der ihm eine schriftliche Beschreibung von Oberindien gab.[82]

Von Meliapur reiste Montecorvino mit dem Kaufmann Petrus von Lucalongo nach Chanbalik (Cambalu, Gamalecco) d. i. Peking, wo er günstige Aufnahme fand. Von den Nestorianern 5 Jahre verfolgt und als Spion und Betrüger verdächtigt, wurde er endlich vor Gericht freigesprochen und von Temur, Kubilai's Nachfolger, mit Auszeichnung behandelt und an den Hof gezogen.[83] Er erbaute in Peking 1299 eine schöne Kirche mit Glockenthurm, schmückte sie mit Gemälden und mit Inschriften in lateinischer, persischer und uigurischer Sprache, und errichtete 1305 dem Palaste des Großchans gegenüber ein Kloster mit einer zweiten Kirche, in welcher 150 von ihm getaufte, im Lateinischen und Griechischen, im Meßdienst und Kirchengesang unterrichtete Knaben Chorlieder sangen, denen Temur mit Vergnügen zuhörte. Montecorvino, der 1304 einen Gefährten Arnold aus Cöln erhielt, predigte mongolisch und übersetzte das Neue Testament und die Psalmen in diese Sprache. Nachdem er so die erste Mission in China begründet hatte, schickten die Päpste eine größere Anzahl von Minoriten dorthin, die jedoch

blos zum Theil und nur nach vielen Fährlichkeiten, Verfolgungen und Beraubungen das Ziel ihrer Bestimmung erreichten.

Im Jahre 1308 erhob Clemens V Peking zum Erzbisthum, Montecorvino zum Erzbischof und die große Hafen- und Handelsstadt Zaiton (jetzt Thsiouantscheufu in der Provinz Fukian) zum Bisthum. Die Wirksamkeit Montecorvino's war eine sehr segensreiche. Trotz der Ränke der Nestorianer und trotzdem er länger als ein Jahrzehnt ohne Mitarbeiter blieb, berichtet er in seinem ersten Briefe von 6000 und im zweiten von über 5000 Getauften. Unter diesen befand sich auch ein Keraitischer Vasall des Großchans, Namens Georg, der die niederen Weihen empfing, dem Franziskaner in fürstlicher Kleidung bei der hl. Messe ministrirte und einen großen Theil seines Volkes zum Katholicismus führte. Später bekehrte Montecorvino auch mehrere hochgestellte Hofbeamte und einen Großen der berühmten Stadt Quinsay oder Campsay, d. i. die heutige „Himmelsstadt" Hangtscheufu. Die Großchane begünstigten die Missionäre in jeder Weise und gaben ihnen reichlichen Unterhalt.

Im Jahre 1328 starb Johannes von Montecorvino, über 80 Jahre alt, tief betrauert von Christen und Nichtchristen. Bei seinem Leichenbegängniß zerrissen selbst viele Heiden ihre Kleider, und sein Grab wurde noch lange mit Andacht besucht. Er selbst, eine der anziehendsten Gestalten der katholischen Missionsgeschichte, wurde von Tataren und Alanen als Heiliger verehrt. In seinem Todesjahre zählte man in Chanbaligh (Peking) drei Franziskanerklöster, in Zaiton (Thsiouantscheufu), Quinsay (Hangtscheufu) und Jamzu oder Jamzai (nach Kunstmann: Yangtscheufu am Yangtsekiang) je eines. Die Briefe, welche Montecorvino wie auch Andreas von Perugia, der dritte Bischof von Zaiton († nach 1326), nach dem Abendlande schickten, theilen über das Land, in welchem sie wirkten, zwar nur Weniges mit.[84] Wir haben trotzdem eine kurze Beschreibung der Thätigkeit des ersteren gegeben, weil er durch die Gründung der chinesischen Mission die Veranlassung gab, daß zahlreiche Mitglieder seines Ordens nach China kamen, von denen wir einige für die Geographie wichtige Berichte besitzen, dann aber auch, weil die Angabe der Orte, auf welche seine Wirksamkeit sich erstreckte, für die Geschichte der Geographie von Interesse ist; „denn", sagt Peschel, „sobald wir die Ausdehnung der Missionen in verschiedenen Zeitaltern kennen würden, vermöchten wir daraus auch auf die Grenzen des geographischen Wissens und seiner Fortschritte zu schließen."[85]

5. „Der Erzbischof von Sultanieh." Odorico von Pordenone.

Die Nachrichten über den Zustand der chinesischen Mission zur Zeit des Todes Montecorvino's verdanken wir der Schrift „De l'estat du grand Caan" des „Erzbischofs von Sultanieh" und dem Reisebericht des Franziskaners Odorico von Pordenone. Der Erzbischof von Sultanieh,[86] dessen Name bis jetzt nicht ermittelt ist,[87] befand sich, als Montecorvino starb, in Peking und schrieb kurze Zeit nachher auf Befehl des Papstes seinen umständlichen Bericht über das Land Cathay. Von größerer Bedeutung für die Geschichte der Mission wie der Geographie ist der Reisebericht des Odoricus Matthiussi von Pordenone in Friaul (Oderich von Portenau), welcher über 14 Jahre im Morgenlande verweilte. Im Jahre 1316 oder 1317 reiste er über Trapezunt, Täbris, Kaschan, Yezd, Ormuz nach Tana auf der Insel Salsette,[88] von da nach Malabar, wo er die Städte Zinglin (Cyncilim) und Fandarina nennt, und nach Columbo[89] und dann auf einer chinesischen Dschunke zwischen Ceylon und den Nicobaren hindurch nach der Insel Lameri, „wo der Kampher wächst." Was er von den nackten Menschenfressern sagt, paßt auf die heutigen Battastämme Sumatra's, welches Wort in Oderichs Bezeichnung Sumoltra für ein unterhalb des Reiches Lambri gelegenes Reich zu erkennen ist. Er nennt auch den Namen Java und das Land Penten, d. i. die Zinninsel Bintang.

Aus Oderichs Angaben schließt Peschel,[90] daß die chinesischen Dschunken damals von der Coromandelküste aus den bengalischen Golf auf dem alten Wege unter der Breite der Nicobaren kreuzten und nicht durch die Straße von Malacca, sondern der Südküste von Sumatra entlang und durch die Sundastraße gingen. Kunstmann findet in dem Bothonigo des Franziskaners die Insel Borneo wieder.[91] Peschel dagegen meint, daß Borneo im 16. Jahrhundert aus Brunai oder Burnai verderbt sei und daß Oderich da von Borneo spreche, wo er ein zweites Java als Heimath des Kamphers nenne. Unser Reisender landete endlich in der südchinesischen Provinz Manzi und kam zuerst zu der Stadt Ceuscalon oder Conscala, welche Kunstmann für Canton, Peschel für Tschaotscheufu hält, dann nach Zaiton, von wo er den Seehafen Fuzo (Futscheufu) und Quinsay oder Campsay (Hangtscheufu) erreichte; hier nahm ihn ein chinesischer Christ auf. Nachdem er in Chilemfo (entweder Kianningfu oder Nanking) den Yangtsekiang überschritten, gelangte er nach Jamzai (Yangtscheufu)

wo er ein Minoritenkloster und 3 nestorianische Kirchen fand. Von dort erreichte er zu Schiff auf dem Karamuren (Hoangho) und dem Kaiserkanal Peking. Hier verweilte er, vom Großchan freundlich behandelt, 3 Jahre und zog dann durch Centralasien nach dem Lande Kasan, „wo der Rhabarber wächst," d. i. wahrscheinlich die Mongolei, und nach Tibet, von wo er, ob über Kaschghar oder auf der nach dem heutigen Ili führenden Straße ist ungewiß, nach Europa zurückkehrte, nnd zwar jedenfalls vor 1331; er starb nämlich am 14. Januar dieses Jahres. Wie die Wahrheit der meisten Angaben Oderichs, so ist auch diese, daß er nach Tibet gekommen sei, in Zweifel gezogen worden. Anders urtheilt von Richthofen, der es bedauert, „daß dieser Mönch seinen Rückweg über Lassa (die klosterreiche Hauptstadt Tibets und Residenz des Dalai-Lama) nicht ebenso umständlich beschrieben hat wie seinen Aufenthalt in China, da er hierdurch unsere Kenntniß noch wesentlicher hätte bereichern können." [92] Ueber Oderichs Mittheilungen sagt Kunstmann: „Kaum irgend ein Reisebericht, der von den Zeitgenossen der Persönlichkeit des Verfassers halber mit Bewunderung aufgenommen wurde, hat von der Nachwelt eine so verschiedene Behandlung erfahren als der Bericht des einfachen Mönches, der seine stille Zelle zu Udine verließ, um sich viele Jahre hindurch dem sorgenvollen Amte eines Missionärs zu unterziehen." [93] Von seinen Zeitgenossen als Heiliger verehrt, wurde Oderich in den folgenden Jahrhunderten für einen groben Lügner gehalten, der die von ihm genannten Länder nie gesehen, sondern seinen Bericht aus eigenen Erdichtungen und wahren Nachrichten Anderer zusammengestellt habe. Kunstmann hat den armen Minderbruder mit triftigen Gründen vertheidigt. Er führt u. a. aus, daß bei den wohlorganisirten Franziskanermissionen „die noch dazu in ihrer Ausdehnung nach China dem betreffenden Orden allein angehörten", die Thatsache, ob Oderich, den seine Oberen als Missionär nach Indien und China sandten, auch wirklich in jene Länder gekommen sei, andauernd niemals fraglich werden konnte. „Zeit- und Ordensgenossen, wie Franziskus Marchesinus und Bartholomäus Albitius, haben diese Thatsache bestätigt, welche ihnen leicht bekannt sein konnte, da der Bericht des Odoricus zunächst für Ordensgenossen bestimmt war." [94]

Der vielgeschmähte Franziskaner hat übrigens nicht wenige Schicksalsgenossen unter den Reisenden alter und neuer Zeit gehabt. Wurden doch Herodot und der gelehrte griechische Mathematiker,

Astronom und Physiker Pytheas aus Marseille, der zur Zeit Alexanders des Großen die Kenntniß der europäischen Küsten des atlantischen Oceans so bedeutend bereicherte, aus Unwissenheit der Unwahrheit beschuldigt, bis er in unserem Jahrhundert gerechtfertigt und seine Verdienste anerkannt wurden?[95] Und wie erging es Oderichs Zeitgenossen, dem edlen Marco Polo? Noch auf seinem Sterbebette drangen seine Freunde in ihn, „durch Widerrufung seiner vielen Unwahrheiten sein Gewissen zu entlasten," und lange nach seinem Tode gab es auf den venetianischen Maskeraden stets eine Person, welche seinen Namen annahm, ihn vorstellte und das Volk dadurch ergötzte, daß sie die unwahrscheinlichsten Dinge erzählte. Ebenso behandelten die Italiener den Pigafetta, der Magalhaens erste Erdumseglung mitmachte und beschrieb.[96] Nicht minder hatte Tscheljuskin unter dem Argwohn seiner Zeitgenossen zu leiden, welche bezweifelten, daß er 1742 zu dem nach ihm benannten Nordkap gelangt sei, bis Middendorf 100 Jahre später wieder Vertrauen auf seine Nachrichten erweckte.[97] Dasselbe mußten Christopher Middleton (1742) und Samuel Hearne (1771) wegen ihrer Durchforschung des amerikanischen Nordens erfahren. Achtzig Jahre lang wurde das Andenken des ersteren geschmäht, bis Parry 1821 seine Angaben über die Repulsebay bestätigte,[98] und Hearne's Lohn für seine heldenmüthige Wanderung nach dem Kupfergrubenfluß waren Mißtrauen und Undank.[99] Alle diese Männer haben unter den Schmähungen eines kritischen Argwohns gelitten, aber alle sind in unserem Jahrhundert glänzend gerechtfertigt worden.

Oderich war allerdings in mancher Beziehung leichtgläubig; er hat viele morgenländische Sagen nach Europa gebracht und auch sonst manches Unglaubliche berichtet. Aber dasselbe war bei Herodot und Marco Polo der Fall, und doch hat die spätere Forschung gezeigt, wie unrichtig es war, um des Unglaublichen willen den Werth ihrer Werke zu verkennen. Peschel hat mehrfach hervorgehoben, daß die Irrthümer und Märchen früherer Jahrhunderte nicht immer Erfindungen phantastischer Köpfe gewesen, sondern oft durch mißverstandene gefärbte Berichte entstanden seien. Wem wird nicht Oderich's Erzählung von den Melonen, in denen man beim Reifwerden Lämmer finde, ein Lächeln entlocken? H. v. Martius hat in seiner „Reise in Brasilien" (Bd. III S. XXXVIII) den Ursprung dieses Märchens einem Farrengewächs der Bucharei zugeschrieben, welches, seltsam verästelt und mit Schüppchen bekleidet,

das Ansehen eines Thierpelzes gewinnt. Es ist freilich leicht, über die Leichtgläubigkeit und den Aberglauben früherer Jahrhunderte abzuurtheilen; aber man bedenkt gewöhnlich nicht, wie schwer es in jenen Zeiten war, stets zur Erkenntniß der Wahrheit vorzudringen, und welcher Hochmuth darin liegt, „daß man in jedem falschen Schluß, in jeder unrichtigen Beobachtung, in jeder Hypothese vergangener Generationen Aberglauben erblicken will, während es doch eben nur ein Irrthum bei zuweilen recht ernster Arbeit war.“[100] —

So hat denn Oderich in neuester Zeit wieder seine verdiente Anerkennung gefunden. Einer der hervorragendsten Kenner China's, Frhrr. Ferd. v. Richthofen, welcher das Land mehrere Jahre bereist hat, sagt: „Die Beschreibung der Reise durch China ist bei Oderich lebhaft und getreu. Er erwähnt viele Sitten des Volkes, welche ihm aufgefallen waren, und an die sich Marco Polo zu sehr gewöhnt hatte, um sie als etwas Besonderes zu schildern.“ [101] Und Yule (s. S. 22) führt als Beweis für die wirkliche Ausführung der von Oderich beschriebenen Wanderungen an, „daß er der erste europäische Reisende ist, von dem wir manche Eigenthümlichkeiten von Land und Volk in China erfahren, z. B. die Verwendung des Kororan zum Fischen, die Sitten, die Fingernägel lang wachsen zu lassen und die Füße der Frauen einzuschnüren, ferner die Eintheilung des Reiches in 12 Provinzen mit 4 obersten Wazirs. Auch beschreibt er allein die weißen Hühner mit wollartigem Gefieder, welche man nur in China trifft.“ [102] Oderich nennt auch zuerst den Yangtsekiang und den Hoangho mit ihren mongolischen Namen Dalai und Caramoran und schildert Quinsay (Hangtscheufu), die alte Hauptstadt der Sung, welche das wahre Ziel des Columbus war, nach einer chinesischen Statistik als eine Stadt von 850—890,000 Häusern, also nicht geringer als Marco Polo. Solche Angaben müßten übertrieben erscheinen, wenn nicht glaubwürdige Reisende Aehnliches von anderen orientalischen Städten berichteten, so Ibn-Batuta um die Mitte des 14. Jahrhunderts über Kairo, welches nach seinen Angaben etwa so groß wie Konstantinopel, Rom, Venedig und Genua zur damaligen Zeit zusammen und nach Frescobaldi über 18 Miglien ($4\frac{1}{2}$ deutsche Meilen) lang und 8 Miglien (2 Meilen) breit war. Nach Bonomi bedeckte das alte Niniveh eine Fläche von 216, Babylon von 225 englischen Quadratmeilen, während London um die Mitte dieses Jahrhunderts nur 114 englische Quadratmeilen bedeckte. [103] — Man wird daher Kunstmann beistimmen müssen,

wenn er sagt, daß Oderich Selbstgesehenes und von glaubwürdigen Männern ihm Erzähltes mittheilt,[104] und daß sein Reisebericht von großer Bedeutung ist, weil er einerseits den Muth und die Freude bestätigt, mit welcher die Missionäre im 14. Jahrhundert ihre Reisen antraten, und weil wir andererseits aus demselben ihren Weg nach Indien und China kennen lernen zu einer Zeit, in welcher jede Nachricht von großem Werthe ist. Wir besitzen den Bericht Oderichs in zwei Texten; der eine rührt von Bruder Guilelmus von Sologna, der andere von Bruder Henricus von Glatz her. Die Erzählungen des Franziskaners fanden übrigens eine ungeheure Verbreitung, besonders durch Sir John Mandeville, der sich 1332—36 im Orient aufhielt und nach seiner Rückkehr für die Beschreibung seiner angeblichen Reise nach China den Bericht Oderichs ausschrieb. Früher meinte man, der englische Ritter habe den Mönch begleitet; da sich aber bei ihm alle die räthselhaften und durch Abschreiber verdorbenen Ortsnamen Oderichs wieder finden, so hat er diesen höchst wahrscheinlich geplündert. Mandeville's Reise bildete ein höchst beliebtes und von den Geographen benutztes Lesebuch des späteren Mittelalters,[105] welches nach A. v. Humboldt nicht wenig dazu beigetragen hat, den Hang zu einem großen Weltverkehr zu beleben.[106]

6. Johannes von Marignola.

Wir haben nun noch einiges über die Reiseerlebnisse eines anderen Franziskaners zu sagen, des letzten, von dem wir etwas über das Christenthum und die Mission in China erfahren. Da die Pekinger Christengemeinde nach Montecorvino's Tode mehrere Jahre ohne Hirten blieb und der von Johann XXII. 1334 mit 20 Ordenspriestern und 6 Laienbrüdern abgesandte neue Erzbischof von Peking, Nikolaus aus dem Franziskanerorden, dort noch 1336 vergebens erwartet wurde, so baten fünf am Hofe Togan-Temurs hohe Aemter bekleidende Fürsten der Alanen, welche, wie wir aus Rubruk wissen, als griechisch-orthodoxe Christen von den Nestorianern von der Sakramentsgemeinschaft ausgeschlossen worden waren und sich deshalb an Montecorvino angeschlossen hatten,[107] den Papst schriftlich um einen neuen Erzbischof. Ihren Brief gaben sie einer tatarischen Gesandtschaft mit, welche mit Aufträgen des Großchans an den Papst 1338 in Avignon eintraf. Benedikt XII. schickte schon in demselben Jahre vier Franziskaner als Legaten mit anderen Brüdern ihres Ordens und mit Briefen und Geschenken für den Großchan und die Alanenfürsten nach China. Der Führer dieser Gesandt-

schaft war Johannes von Marignola. Da sie auch Briefe an die Chane Usbek im Kiptschak und Ghazan im dschagataischen Gebiete hatten, so reisten sie von Neapel über Konstantinopel nach Kaffa auf der Krim und von da nach Usbek's Hauptstadt, Serai an der Wolga, in der Nähe des heutigen Astrachan, wo bereits 1260 eine Custodie der Franziskaner bestand. Hier brachten sie den Winter 1339 zu und schlugen dann 1340 die centralasiatische Karawanenroute im Norden des Kaspischen Meeres ein. Diese führte von Samarkand nach der unter dem 45. Grad n. Br. liegenden Stadt Farab oder Otrar (dem Oltrare der lateinischen Karten des späteren Mittelalters) am Syr Darja, von dort ostsüdöstlich nach einem Rastplatz Talas oder Taras (43° 45′ n. Br., 70° 30′ ö. L. bei Kiepert) und dann östlich nach Armalech (Almalik, Armalecco, Almalech, Almaligh, Olimali, Jlibaligh, jetzt Kuldscha am Jli), der Hauptstadt der Dschagatai-Dynastie. Seit 1270 hatten die zum Jslam übergetretenen Chane die ganze Bevölkerung muselmännisch gemacht. Chan Ghasan hatte jedoch die Missionsthätigkeit der von Johann XXII. geschickten Franziskaner nicht gehemmt und auch den nach Peking reisenden Nachfolger Montecorvino's, Nikolaus, gut behandelt, wofür ihm (dem imperator Chansi) Benedikt XII. schriftlich gedankt hatte. So war in Armalech das erste dschagataische Bisthum entstanden. Aber Ghasan, der sogar seinen Sohn durch den ihm befreundeten Minoriten Franziskus von Alexandrien hatte taufen lassen, wurde von den Muhamedanern vergiftet, und sein Nachfolger, Ali Sultan, verbot den christlichen Kult. Der spanische Franziskaner Paschalis, der auf einer sehr leidensvollen Missionsreise, von den Bekennern des Jslam beschimpft und mißhandelt, nach Armalech vorgedrungen war, spricht in seinem von dort im August 1338 an sein Kloster Victoria gerichteten Briefe die schlimmsten Befürchtungen aus. Jm folgenden Jahre wurden er und fünf andere Ordensgenossen mit dem Bischof Richard von Burgund ermordet. Allein Ali Sultan wurde bald nachher selbst umgebracht, sodaß Marignola 1340 in Armalech wieder eine Kirche bauen und öffentlich predigen durfte.[108] Von dort gelangte er mit seinen Begleitern über die Oase Chamil (in der Gobi), wo sie in der Stadt gleichen Namens viele Tataren tauften, nach China und hielt im Winter 1341/42 seinen feierlichen Einzug in den Palast Togan-Temur's zu Peking, wobei er sich, als päpstlicher Legat, das Kreuz vorantragen ließ. Der Großchan, welcher die prächtige erzbischöfliche

Wohnung, die Kathedrale und verschiedene andere mit Glockenthürmen versehene katholische Kirchen der Hauptstadt auf seine Kosten unterhielt, wandte eine große Summe auf, um die päpstliche Gesandtschaft 4 Jahre lang auf das freigebigste zu bewirthen. Im Jahre 1346 entließ er sie reich beschenkt mit der Bitte, Marignola selbst oder ein anderer Bischof mit voller geistlicher Gewalt möchte nach Peking kommen; er übergab ihnen auch kostbare Geschenke und Briefe für den Papst, in denen er dessen Obergewalt über alle Christen seines Reiches anerkannte und um weitere Missionäre bat.[109] Da der centralasiatische Karawanenweg infolge eines Krieges unsicher war, so kehrte Marignola über Indien zurück. Zunächst begab er sich nach dem volkreichen Quinsay und am 2. December 1347 von Zaiton, wo die Franziskaner drei schöne Kirchen besaßen, zu Schiff nach Columbo auf Malabar, wo er am 16. April 1348 anlangte; von da reiste er zurück nach Meliapur, der Hauptstadt der Thomaschristen, und kam nach viertägigem Aufenthalte auf eine von einer Königin Saba beherrschte Insel gleichen Namens, welche Kunstmann für die von dem arabischen Geographen Ibn-Batuta[110] beschriebene Insel Zabiah (eine der Malediven?) hält, wo die Königin Khodija herrschte, während ihr Gemahl Dschemal-Eddin blos erster Minister war.

Nach elfmonatlichem Aufenthalte, während dessen ihn der Hof mit Auszeichnnng behandelte, schiffte Marignola sich ein, wurde aber alsbald nach Ceylon verschlagen und dort von einem Fürsten aller Geschenke des Großchans, im Werthe von 60,000 Mark, beraubt (23. April 1350). Dann reiste er über Ormuz und den Tigris aufwärts, über Haleb, Damaskus und Jerusalem nach Avignon, wo er 15 Jahre nach seiner Abreise, 8 Jahre nach seinem Aufbruch von Peking, 1353 beim Papste Innocenz VI. anlangte, welcher nun einen neuen Erzbischof für Peking ernannte; ob dieser und der 1370 von Urban V. für die gleiche Würde ausersehene Franziskaner und pariser Theologieprofessor Wilhelm von Prato China erreicht haben, ist ungewiß. Im Jahre 1370 stürzte die nationale Ming-Dynastie die Herrschaft der Dschingischaniden-Dynastie der Yuen und vernichtete allem Anschein nach das Christenthum; die Franziskaner zogen sich wahrscheinlich nach Serai zurück; von ihrer Mission fanden die Jesuiten, als sie gegen Ende des 16. Jhrdt. in China ihre großartige, für die Erd- und Völkerkunde ebenso wie für die Verbreitung des Evangeliums so wichtige Thätigkeit begannen, außer einigen lateinischen Bibeln auf Pergament keine Spuren.

Johannes von Marignola wurde 1354 von Karl IV. zum Hauskaplan ernannt und verfaßte in des Kaisers Auftrag zu Prag eine Chronik von Böhmen, in welche er seine Erlebnisse einflocht. Daraus hat Meinert sie gesammelt und mit einem Kommentar herausgegeben.[111] Da er keinen eigentlichen Reisebericht zu schreiben beabsichtigte, so sind seine geographischen Mittheilungen nicht so reichhaltig als diejenigen seiner Ordensbrüder. Immerhin jedoch erwecken dieselben schon durch die vielen Orts- und Zeitangaben einer Reise, welche zweifelsohne zu den ausgedehntesten gehört, welche im Mittelalter gemacht worden sind, ein großes Interesse. Am interessantesten sind die Beschreibungen des Hoangho mit seinen schwimmenden Ortschaften, der berühmten Städte Quinsay und Zaiton und der in China blühenden Künste und Handwerke. Auch verdanken wir Marignola die historisch und ethnographisch merkwürdige Mittheilung, daß kaukasische Alanen bereits von Dschingis-Chan nach Innerasien versetzt worden waren, daß sie in den Mongolenkriegen eine große Rolle spielten und daß einige ihrer Fürsten im chinesischen Reiche hohe Stellungen einnahmen. Wiewohl er vieles Fabelhafte berichtet, so ist er doch der Ansicht, daß jene ungeheuerlichen Menschen, welche sich größtentheils aus den Schriften der alten Griechen und Römer auf das Mittelalter vererbt hatten, nämlich die Einäugigen, die Einschenkeligen, die Einarmigen, die Kopflosen, die Hundsköpfigen u. a., zwar in einzelnen Exemplaren, nicht aber als Völker existirten. Diese Ansicht ist, wie v. Richthofen bemerkt, ein anerkennenswerthes Resultat, welches Marignola aus seinen Wanderungen durch den größten Theil der damals bekannten Welt zog.[112]

7. Menentillus. Jordanus Catalani.

Wenden wir uns jetzt zu den Missionären, denen wir Nachrichten über Indien verdanken. Wir haben bereits bemerkt, daß die indische Mission mit dem Erscheinen Montecorvino's in Meliapur (St. Thomé) beginnt. Eine Bulle Johann's XXII. nennt die Stadt Molephatam (j. Masulipatam) als Sitz einer Christengemeinde, und von dem schon erwähnten Predigermönch Menentillus erfahren wir, daß bis 1310, in welchem Jahre er seinen Brief schrieb, an der Coromandelküste Dominikaner- und Franziskanermissionen bestanden. Am 13. und 14. April 1321 erlitten in Tana auf der Insel Salsette 4 Minoriten den Märtyrertod. Zwei Jahre später finden wir den Dominikaner Jordanus Catalani im Gudscherat als Missionär wirkend; er wurde 1328 zum ersten Bischof von Columbo geweiht.

Das Bisthum kann indeß nicht lange bestanden haben; denn Marignola, der sich 1345 und 1346 dort 14 Monate aufhielt, erwähnt weder Bischof noch Missionär. — Für uns kommt zuerst Menentillus in Betracht, der „für die Geschichte der Geographie wichtige Mittheilungen nach dem Abendlande sendete" [113] und der, wie bereits bemerkt, am Hofe des Großchan's in Peking von einem Minoriten eine schriftliche Beschreibung von Oberindien erhalten hatte. In seinem Briefe gibt er astronomische Beobachtungen, beschreibt das Land und seine Produkte, seine Einwohner, ihre Sitten und Gebräuche und die Beschaffenheit des Meeres und der Schifffahrt. Er ist auch der erste christliche Geograph, der die wahre Gestalt Vorderindiens angibt. Die Halbinselgestalt Hindustans war sowohl von Ptolemäus als auch von den Arabern des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung vollständig mißkannt worden; erst die Karten des arabischen Geographen und Astronomen Biruni (+ 1038) lassen dieselbe, wenn auch fehlerhaft gezeichnet, erkennen. Menentillus beschreibt die Halbinselnatur Indiens ganz deutlich. Den alten Irrthum, daß das afrikanische Festland ihm südlich gegenüber liege widerlegt er und sagt, daß dort ein großer Ocean sich ausdehne. [11]

Von geographischem und ethnographischem Interesse sind auch die Mirabilia descripta und Briefe des Jordanus; letztere sind von der Stadt Caga datirt, welche wahrscheinlich mit Goga im Golf von Cambay identisch ist. Nach einer kurzen Erzählung seiner Reise aus dem Abendlande nach dem Orient, auf welcher er Sultanieh berührte und wahrscheinlich zu Schiff vom persischen Meerbusen 1321 nach dem Gudscherat gelangte, beginnt er mit der Beschreibung von Großindien oder India prima. Er schildert die uralte Beerdigungsweise der parsischen Feueranbeter, welche ihre Todten nicht verbrannten, sondern in runden Gebäuden, die keine Dächer hatten den Raubvögeln preisgaben; ferner die verachtete Kaste der Dheras, welche das Fleisch verendeter Thiere verzehrten und als Lastträger ihr Leben fristeten. Auch beschreibt er das Thier-, Pflanzen- und Mineralreich und gibt den Unterschied zwischen der Länge des Tages und der Nacht auf 2 Stunden an. Alle diese Nachrichten sind von späteren Reisenden bestätigt worden. Dann geht er zur Beschreibung der regenlosen Küste von Baludschistan bis zum Indus über, die er Kleinindien nennt .Dort findet er die Südgrenze der Palme d. i. der Dattelpalme. Vortrefflich bemerkte er, sagt Peschel, daß nur während der Südwest-Moussons sich die Feuchtigkeit niederschlage,

daß man weder Pferde, Maulthiere, noch Kamele in diesem Lande gebrauche, sondern Ochsen.

Bemerkenswerth ist noch der treffliche Vorschlag, welchen Jordanus dem Papste machte in Betreff der abessinischen und nubischen Missionen. Im 13. und 14. Jahrhundert wurden in Aegypten überhaupt keine Christen geduldet; vergebens versuchte 1247 eine Gesandtschaft von Dominikanern, den Sultan zu bekehren, und 1322 wurde der Predigermönch Simon auf seiner Reise nach Jerusalem in Alexandrien mit seinen Begleitern im Namen Jesu angespieen und einen ganzen Tag lang mißhandelt. Da diese Intoleranz den Verkehr der Christen Abessiniens und Nubiens mit den Päpsten sehr erschwerte, so schickten sie merkwürdigerweise eine Gesandtschaft an Montecorvino nach Pecking mit der Bitte, ihnen Franziskaner zu senden, da sie „seit ihrer Bekehrung durch den Evangelisten Matthäus nicht wieder den Genuß von Predigern aus der christlichen Kirche gehabt hätten.“ [115] Daraus ergibt sich die interessante Thatsache, daß die damaligen abessinischen Christen mit den chinesischen in Verbindung standen. Wegen des unduldsamen Fanatismus der ägyptischen Sultane schlug nun Jordanus dem Papste vor, von Indien oder vom Rothen Meere Missionäre nach Abessinien zu senden, „da der Seeweg von Indien nach Habesch offen stehe.“ Johann XXII. schickte denn auch 1316 acht Dominikaner dorthin, welche, was für die Geschichte des Handels wichtig ist, über Cairo und Suakim nach Nubien gelangten, und gründete 1328 zwei Bisthümer in Dongola und Columbo; für jenes ernannte er den Predigermönch Bartholomäus, für dieses den Jordanus zum Bischof. [11]

VI. Die wissenschaftliche Cultur des späteren Mittelalters. — Einfluß der Ordensleute auf Columbus und seine Entdeckungen.

Für die Geschichte der Erd- und Völkerkunde bezeichnen die großen Entdeckungen der Portugiesen und Spanier am Ende des Mittelalters den Anbruch einer neuen Epoche. Was die katholische Missionäre, welche die Conquistadores begleiteten, um den Völkern der Neuen Welt die Botschaft des Heiles zu bringen, für die geographische und ethnographische Erkenntniß jener Länder geleistet haben, liegt außerhalb des Rahmens unserer Darstellung. — Vor nunmehr 30 Jahren beschloß Peschel eine Abhandlung über die mittelalterlichen Missionen in China und Indien mit den Worten: „Aus diesen kurzen Andeutungen ergibt sich, welche reiche Aufschlüsse

die älteren Missionsberichte für die Geschichte der mittelalterlichen Geographie gewähren, die man bisher immer aus Marco Polo allein sich zu erklären suchte. Daß die Missionäre wichtige Erkundigungen einzogen und manchen Bericht über Beschaffenheit und Gestalt der besuchten Länder heimsendeten, wissen wir aus den Fragmenten, die sich erhalten haben. Wahrscheinlich brachten sie auch Karten aus dem Morgenlande mit, und nach diesen wurden die abendländischen Karten des 14. und 15. Jahrhunderts verfertigt, die so merkwürdige Fortschritte gegen die älteren Weltkarten zeigen."[117]

Mit diesen Sätzen könnten auch wir unsere Darstellung schließen; wir glauben jedoch zur richtigeren Würdigung der Verdienste des Mittelalters um die Geographie bei der sonderbaren Behauptung Marinelli's, „daß ein einziger Blick auf ein beliebiges kartographisches Werk aus der Zeit vor dem 13., ja selbst vor dem 14. Jahrhundert mit einem Male dem Denker ganz ungetheilt das Bild der mittelalterlichen Gesellschaft mit ihrer Unkultur und Unwissenheit entschleiert, welche Züge durch die asketische Richtung wohl verhüllt, aber nicht verwischt werden konnten,"[118] noch etwas verweilen zu sollen, nicht etwa um seine lediglich auf einer Ueberschätzung des von ihm bearbeiteten wissenschaftlichen Gebietes beruhende Ansicht, „daß ein sehr zutreffendes Erkennungszeichen des Bildungsgrades eines Volkes oder einer Zeit in dem jeweiligen Zustand der Kartographie gelegen ist,"[119] zu widerlegen — denn dieselbe widerlegt sich durch ihre offenbare Einseitigkeit selbst —, sondern um seinen von einem schlecht verhehlten Haß gegen das Christenthum und seine Kultur beeinflußten abfälligen Aeußerungen über das Mittelalter einige Urtheile hervorragender Vertreter der sog. modernen Wissenschaft entgegenzustellen. Wir glauben das um so mehr thun zu sollen, als die Ansicht, die geistige Entwickelung des Mittelalters repräsentire eine Geschichte der menschlichen Thorheiten und Geistesknechtung, und die wahre Kultur beginne erst mit der kirchlichen Revolution des 16. Jahrhunderts oder gar erst mit dem Aufschwung der empirischen Wissenschaften, noch immer Vertheidiger und blinde Nachbeter findet. Mit der Schroffheit, wie Marinelli es thut, würden freilich nicht viele deutsche Forscher die mittelalterliche Gesellschaft der Unkultur und Unwissenheit zeihen; denn unter den wahrhaft Gebildeten hat in Deutschland nachgerade doch die richtige Anschauung zuviel Boden gewonnen, daß vor dem 16. Jahrhundert auch Menschen gelebt haben, die den modernen in jedem Betracht ebenbürtig waren und

daß man zu einem richtigen Urtheil über das geistige Leben des Mittelalters nur dann gelangen kann, wenn man sich von aller Einseitigkeit subjectiver Ansichten und Interessen, welcher Art sie auch sein mögen, frei hält. „Die Zeit ist längst vorbei," sagt ein gewiß unverdächtiger Zeuge in der Berliner ‚Deutschen Literaturzeitung,' „in der man die Philosophie des Mittelalters als eine traurige Verirrung des Menschengeistes verachtete oder verlachte. Die genauere Kenntniß des Einzelnen hat uns so gut in Bezug auf mittelalterliche Philosophie wie auf mittelalterliche Kunst und Dichtung urtheilen und die gewaltige Geistesarbeit schätzen gelehrt, die in den weit hinter uns liegenden Systemen großer Denker zu Tage tritt." [120] Mit gleicher Hochachtung redet der berühmte Göttinger Jurist R. von Jhering in der zweiten Auflage seines geistvollen Werkes „Der Zweck im Recht" von dem großen Geiste des hl. Thomas von Aquino, dessen Leistungen auf dem Gebiete der Ethik er, wie ihm sein Recensent Hohoff vorgeworfen, in der ersten Auflage nicht berücksichtigt hatte. „Den Vorwurf der Unkenntniß, den er für mich daranknüpft," sagt er, „kann ich nicht von mir ablehnen, aber mit ungleich schwererem Gewicht als mich trifft er die modernen Philosophen und protestantischen Theologen, die es versäumt haben, sich die großartigen Gedanken dieses Mannes zu nutze zu machen. Staunend frage ich mich: wie war es möglich, daß solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit gerathen konnten? Welche Irrwege hätte sie sich ersparen können, wenn sie dieselben beherzigt hätte. Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn ich sie gekannt hätte, denn die Grundgedanken, um die es mir zu thun war, finden sich auch schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen ꝛc."[121] Liegt nicht eine tragische Ironie darin, daß ein so hervorragender Gelehrter unserer Zeit die, wie er glaubte, von ihm zuerst aufgestellten grundlegenden Ideen seiner mit einem in der gelehrten Literatur seltenen Erfolg gekrönten Publikation von einem gewaltigen scholastischen Denker des 13. Jahrhunderts anticipirt finden muß, während einem andern neueren „Denker" ein einziger Blick in ein beliebiges kartographisches Werk desselben 13. Jahrhunderts „ganz ungetheilt das Bild der mittelalterlichen Gesellschaft mit ihrer Unkultur und Unwissenheit entschleiert"?

Prof. Günther, der die deutsche Uebersetzung der Marinelli'schen Schrift mit einem Vorwort versehen hat, in welchem

manche schroffe und einseitige Ansichten derselben gemildert bezw. berichtigt sind, rühmt den „echt historischen Sinn" seines italienischen Kollegen.[122] Für uns ist es deshalb hier von besonderem Interesse, darauf hinzuweisen, daß A. von Humboldt, dem, wenn er auch nie als eigentlicher Historiker aufgetreten ist, die Geschichtschreibung so vieles verdankt, stets betont hat, daß es die Pflicht des Geschichtschreibers sei, ein jedes Jahrhundert nach dem eigentlichen Charakter und den unterscheidenden Merkmalen seiner intellektuellen Entwickelung zu erforschen.[123] Was er von seinen Arbeiten über Columbus sagt: „Der Gesammtrichtung meiner eigenen Studien gemäß mußte ich mich vorzugsweise durch ein Verdienst angezogen fühlen, welches noch nicht in sein wahres Licht gestellt ist",[124] das gilt auch von seinen Urtheilen über „jene Reihe von ausgezeichneten Männern, welche durch das ganze Mittelalter hindurchgeht".[125] „Trotz aller angeblichen Barbarei des Mittelalters", die zu der Zeit, wo er seine ‚Kritischen Untersuchungen' begann, in den Augen der meisten Gebildeten eine unbestrittene Thatsache war, glaubte er nicht, „daß es in der Bestimmung des menschlichen Geschlechtes liege, Abwechselungen von Licht und Finsterniß zu erleiden, die das gesammte Geschlecht beträfen"[126] und „trotz der angeblich allgemeinen Finsterniß, die das ganze Mittelalter bedeckt haben soll", darf man seiner Ansicht nach, wenn man die Geschichte der Geographie und besonders der großen Entdeckungen der Portugiesen und Spanier richtig würdigen will, „jenen Zeitraum des Mittelalters nicht mit Geringschätzung übergehen, wo man um Roger Bacon Männer wie Albert den Großen, Scotus, Vincent von Beauvais und Reisende von dem Verdienste des Plano Carpini, Ascelin, Rubruquis und Marco Polo vereinigt findet.[127] In jeder einzelnen Epoche des Völkerlebens erkennt man, daß alles, was mit den Fortschritten der Vernunft, mit der Vervollkommnung der Intelligenz im Zusammenhange steht, tiefe Wurzeln in den vorhergehenden Jahrhunderten hat; und jene Eintheilung in Zeitalter, welche durch die neueren Geschichtschreiber sanctionirt worden ist, führt nur zur Trennung von Erscheinungen und Thatsachen, die durch gegenseitige Verkettung in Verbindung stehen."[128]

Von diesem Standpunkte aus wird man die Einseitigkeit richtig beurtheilen, die darin liegt, daß Marinelli, nachdem er die Nutzlosigkeit der in Island, Grönland und Winland gegen Ende des ersten Jahrtausends gemachten Entdeckungen beklagt hat, — welche er dem asketischen Sinne schuld gibt, „der alles beherrschte, jede Lebenskraft

ertödtete und den freien Flug der Ideen unterdrückte", — ausruft: „Darum strahlt in um so hellerem Glanze der Ruhm des Columbus, der nicht die leiseste Ahnung davon hatte, daß schon vor ihm durch Andre der Weg versucht worden war, auf welchem sein Name unsterblich werden sollte".[129] Humboldt nennt im ‚Kosmos' „unter den Menschen, welche die Epoche von Columbus und Gama vorbereitet haben, drei große Namen: Albertus Magnus, Roger Baco und Vincenz von Beauvais"[130] und weist nach, daß der Entdecker Amerikas seine Vorstellungen einer systematischen Kosmographie von frühester Kindheit an aus den Kirchenvätern und d'Ailly hatte.[131] Schon die Aufzählung der Autoren, welche Columbus studirte, läßt erkennen, daß er seine geographische Bildung hauptsächlich geistlichen Schriftstellern, zumeist Mönchen, verdankte.[132] Besonders aber stand er unter dem Einflusse des „Weltbildes" (Imago mundi) des berühmten Cardinals Peter d'Ailly (Petrus Alliacus). Humboldt hat in den ‚Kritischen Untersuchungen'[133] nachgewiesen, daß dieses Buch mehr Einfluß auf die Entdeckung Amerikas ausgeübt hat, als irgend ein anderes, selbst mehr als des Columbus Briefwechsel mit dem Florentiner Paolo Toscanelli, dem berühmtesten Kosmographen und Mathematiker seiner Zeit, dessen Weltkarte mit ihren seltsamen Fehlern, ihrer großen Wunderinsel Antiglia mitten im Ocean, seine Lehrmeisterin und ständige Begleiterin war.[134] „Alles", heißt es im ‚Kosmos', „was Christoph Columbus von den griechischen und römischen Schriftstellern wußte: alle Stellen des Aristoteles, des Strabo und des Seneca über die Nähe des östlichen Asiens zu den Hercules-Säulen, welche, wie der Sohn Don Fernando sagt, den Vater hauptsächlich anregten, die indischen Länder zu entdecken (autoridad de los escritores para mover al Almirante á descubrir las Indias), schöpfte der Admiral aus den Schriften des Cardinals .... Er wußte wahrscheinlich nicht, daß Alliacus auch von seiner Seite ein anderes, früheres Buch, das Opus majus des Roger Bacon, wörtlich ausgeschrieben hatte".[135]

Nach v. Richthofen sind der Dominikaner Albertus Magnus und der Franziskaner Roger Baco überhaupt „als die Begründer der Geographie des späteren Mittelalters zu betrachten .... Letzterer insbesondere glänzt als ein heller Stern, da er in dem Verständniß der Araber und der Alten und in der Fähigkeit, die dadurch gewonnene Kenntniß mit anderer

Kunde zu combiniren, den Standpunkt seiner Zeit weit überragte. Hatten beide aus den arabischen Quellen die Ausdehnung und allgemeine Gestalt der Küsten des südlichen und östlichen Asiens kennen gelernt, so eröffnete sich auch gerade in ihrer Zeit durch das Entstehen der Mongolenmacht ein weiter Gesichtskreis über den Continent. Riesengroß waren die ungeahnten Ländergebiete, von deren Existenz jenseits des Kaspischen Meeres sie Kunde erhielten, und daher dachten sich die beiden Genannten Asien soweit nach Osten ausgedehnt, daß es sich den spanischen Küsten nähere. Baco hatte selbst mit Rubruk verkehrt und konnte das Kaspische Meer, den bisherigen Anschauungen entgegen, als ganz von Land umschlossen darstellen. Er war es, der zum ersten Male den Versuch machte, eine Weltkarte zu construiren, welcher die Idee einer Einzeichnung der Orte nach geographischen Längen und Breiten zu Grunde lag." [136]

„Was aber einen Albertus Magnus anbelangt, „schreibt Günther in der Vorrede zu Marinelli's Schrift, wo er, im Gegensatz zu dessen wegwerfendem Urtheil, den Leistungen der Scholastiker Wilhelm von Conches, Thomas von Aquin und Baco gebührende Anerkennung zu Theil werden läßt, „so wird man diesem gewaltigen Polyhistor doch den Ehrentitel eines tüchtigen Geographen nicht abstreiten können, wenn man der nicht leichtsinnig hingeworfenen Lobsprüche gedenkt, welche A. v. Humboldt bei verschiedenen Anläßen dessen „liber geographicus de natura locorum" zu Theil werden läßt, wenn man ferner erwägt, daß nach Fellner's neueren Feststellungen Albert recht eigentlich als der Vater der Pflanzengeographie anzusehen ist." [137] Auch Peschel erkennt an, daß der geistliche Stand sich den für das Naturwissen so wichtigen Schriften des Aristoteles mit Vorliebe zuwandte, seitdem der hl. Thomas von Aquino sie, trotz der Verbote der Pariser Sorbonne, zu erklären begann, und daß vorzüglich drei Geistliche die geographische Wissenschaft in dem „herrlichen 13. Jahrhundert," wie er es irgendwo nennt, kräftig gefördert haben: Albert, Baco und Vincenz. „Nur leichtfertige Beurtheiler konnten die Verdienste der Scholastiker herabsetzen", bemerkt er weiter und „Hätten jene mittelalterlichen Gelehrten nichts anderes geleistet, als das alte hellenische und das neue arabische Wissen zu verbreiten, sie müßten uns schon ehrwürdig erscheinen als die Urheber aller späteren Fortschritte; doch werden wir zeigen, daß auch ihre selbstständigen Leistungen uns das beglückende Schauspiel einer beschleunigten Entwickelung gewähren." [138]

Das sind die Männer, von denen Marinelli sagt: „Die Doktoren leisteten wenig mehr als vor ihnen die Väter der Kirche, und die scholastische Zeit überragte auch nur um ein Geringes die patristische. Das Wiederaufleben der alten Wissenschaft hat seinen Grund vor allem in der Beharrlichkeit ihrer Elemente und in der Befruchtung dieser Elemente durch andere, die größtentheils außerhalb des Christenthums lagen.“ [139] Freilich jene Männer waren Vertreter des „asketischen Sinnes,“ der angeblich „jede Lebenskraft ertödtete und den freien Flug der Ideen unterdrückte,“ Grund genug, um ihre Leistungen als geringfügig hinstellen zu dürfen. Und doch haben diese Anhänger der „asketischen Richtung“ zwei Jahrhunderte später einen so großen Einfluß ausgeübt auf die Entdeckungen des Columbus. Und war nicht vielleicht auch Columbus selbst ein Anhänger jener Richtung? Sollte er sich von dem verderblichen Einfluß der Schriften jener Asketen, die er so eifrig studirte, freigehalten und sollte sein fortwährender Verkehr mit Mönchen nicht den freien Flug der Ideen in ihm unterdrückt haben?

Humboldt berichtet,[140] daß die vertraute Freundschaft einiger sehr gebildeten Geistlichen ihn unterstützt habe und nennt als solche den Franziskaner und Beichtvater der Königin Isabella, Juan Perez, den Dominikaner Diego Deza und den Karthäusermönch Fray Gaspar Gorricio, welcher mit Columbus an dem Buche der Profecias arbeitete. Die Dominikaner, besonders der diesem Orden angehörende Bischof Al. Geraldini, der selbst ein merkwürdiges Itinerarium ad regiones sub aequinoctiali plaga constitutas etc. schrieb, begünstigten und beschützten den Genuesen, als er noch keinen Zutritt zur Königin erlangen konnte, und endlich wußte „ein mönchischer Gönner Colons,“ wie Zöckler sich ausdrückt, entscheidend auf Isabella einzuwirken und den Abschluß ihres Vertrages mit ihm herbeizuführen. In der That war Columbus von dem asketischen Sinne, der seinem Landsmann Marinelli ein Gräuel ist, vollständig beherrscht. Wie vor ihm Dante und nach ihm Cervantes, Lope de Vega und andere berühmte Männer, gehörte er dem dritten Orden des hl. Franziskus an, dessen Strick und Kleid er trug, in dessen Habit er starb und begraben wurde.[141] Humboldt redet in den ‚Kritischen Untersuchungen‘ von Colon's „theologischem Feuer,“ von dem großen Einfluß des Glaubens auf ihn (II, 181), von dem Eindruck einer asketischen Theologie, den seine Gelehrsamkeit zeige (III, 160), von seinem Streben, seine Entdeckung theologisch zu begründen. (I, 37; 107)

und bemerkt, daß er den Zweck seiner Unternehmung zu adeln glaubte, wenn er einen doppelten religiösen Beweggrund damit verknüpfte, den der Bekehrung der Unterthanen des Groß-Chan und den der Eroberung Jerusalems (II, 175), ja daß er den Monarchen Ferdinand und Isabella versprach, zur Eroberung des hl. Grabes 7 Jahre hindurch 50,000 Mann Fußvolk und 5000 Reiter zu unterhalten (II, 173). Merkwürdig ist in dieser Beziehung das Schriftstück, durch welches er am 22. Februar 1498 ein Majorat errichtet; in demselben befiehlt er seinem Sohn Diego, sich seines Reichthums zu bedienen, um zu Haiti vier Professoren der Theologie anzustellen, ein Hospital und eine Kirche zu erbauen, Geld zu einem Kreuzzuge zu geben „oder dem Papste zu Hülfe zu kommen, wenn ein Schisma in der Kirche ihn mit dem Verluste seines Ranges oder seiner zeitlichen Güter bedrohte." (II, 230 f.)

W. Irving, der bekannte amerikanische Staatsmann, hat in seiner „Geschichte des Lebens und der Reisen des Christoph Columbus" nachdrücklich darauf hingewiesen, daß der Enthusiasmus, der den Admiral zu seiner Entdeckungsreise trieb, ein wesentlich religiöser war. „Die Enden der Welt sollten zusammengebracht und alle Nationen, Zungen und Sprachen unter der Fahne des Heilandes vereint werden. Die glorreiche Vollendung seines Unternehmens sollte sein, daß es die unbekannten Regionen der Erde in Gemeinschaft mit dem christlichen Abendland brächte, das Licht des Glaubens in die umnachtete Heidenwelt trüge und ihre zahllosen Völker unter der Herrschaft der Kirche sammle."[142] Auch Zöckler gesteht, daß die erste Fahrt des großen Entdeckers „etwas wie eine Glaubensthat" war, daß er sich selbst als Glaubenshelden, als Werkzeug der göttlichen Vorsehung betrachtete, daß er eifrig nach biblischen Rechtfertigungsgründen für sein Streben und nach einer kirchlich-religiösen Weihe für dasselbe suchte, und fährt dann fort: „Von jeher ein eifriger Bekenner von Lehre und Bräuchen seiner Kirche, ein regelmäßiger Beobachter von Beicht- und Fastensitten nach der damaligen Weise der Spanier, hielt er auch sein Schiffsvolk zu entsprechender Frömmigkeitsübung an, und dies nicht etwa mit äußerlicher Anbequemung an ihm Fremdes, sondern aus aufrichtiger Ueberzeugung. Bei der ersten Reise wie bei den späteren ward regelmäßig das Salve regina Maria angestimmt; im Fall von Stürmen wurden Wallfahrten gelobt und später auch pünktlich gehalten u. s. w."[143] In der oben erwähnten Schrift Profecias wendet Columbus

sogar Weissagungen des Propheten Jesaias, wie die von den „Lobgesängen am Ende der Erde“ (Js. 24,16) vom „Wandeln der Heiden im Lichte Gottes“ (Js. 60, 3 f.), vom „neuen Himmel und der neuen Erde“ (Js. 65,17), auf seine Entdeckungen an und rühmt sich direkter Gottesoffenbarungen und tröstender Zusprüche von oben; ja in seinen Nachrichten und Briefen kommt vielfach der Glaube zum Ausdruck, daß er zur Auffindung des verlorenen Paradieses im fernen Osten berufen sei. In der That glaubte er beim Anblick des majestätisch breiten Orinoko und der wunderbaren Schönheit der tropischen Natur an den gefundenen Küsten, in die Nähe des Paradieses gekommen zu sein. —

Man sieht, der große Entdecker wurzelte mit seinem ganzen Denken, Fühlen und Streben, mit den Licht- und Schattenseiten seiner Weltansicht in der Vorstellungsweise und in dem von Marinelli so verachteten „asketischen Sinn“ des Mittelalters. Nach den Ergebnissen der Forschungen Irvings und des Grafen Rosselly de Lorgues[144] kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Columbus ohne jene „mit mittelaltrig-kirchlicher Frömmigkeit und einem eigenthümlichen religiösen Mysticismus eng verknüpfte Weltansicht,“[145] welche er aus den Schriften der Vertreter der mittelalterlichen asketischen Richtung geschöpft hatte, niemals für die Menschheit das geleistet haben würde, was seinen Ruhm nunmehr in ewig hellem Glanze erstrahlen läßt, abgesehen davon, daß er, der sich an die Könige von Portugal, England, Frankreich und Spanien vergebens um Unterstützung für seinen kühnen Plan gewandt hatte, ohne die energische Förderung von Seiten der Mönche, besonders der Franziskaner von La Rabida, niemals die Mittel zur Ausführung seines Unternehmens, welches allgemein für chimärisch galt, erlangt haben würde.

Der geneigte Leser wolle vorstehende, zu unserem Thema nicht in directer Beziehung stehende Abschweifung, mit der wir unsere Darstellung beschließen, entschuldigen. Dieselbe bezweckte einerseits den „echt historischen Sinn“ einer Klasse von Gelehrten zu beleuchten, welche infolge von Ueberschätzung der antiken und der sog. modernen Kultur und aus Abneigung gegen die christliche dem geistigen Leben des Mittelalters nicht gerecht werden. Andererseits wollten wir, wo die alte und die neue Welt sich rüstet, zu Anfang des nächsten Jahrzehnts die Jubelfeier der 400jährigen Entdeckung Amerikas festlich zu begehen, bei welcher Gelegenheit es jedenfalls nicht an Stimmen fehlen wird, welche den großen Genuesen als „Vertreter

einer neuen Zeit, die mit dem blinden Autoritätsglauben des Mittelalters gebrochen," hinstellen möchten, darauf hinweisen, daß „die mittelalterliche Gesellschaft mit ihrer Unkultur und Unwissenheit" vollauf berechtigt ist, ihn als einen der Ihrigen zu reklamiren. Es bestätigt sich auch hier das Wort Humboldt's: „In der Geschichte der Geographie scheinen sämmtliche Thatsachen in enger Verbindung unter einander zu stehen, und in dieser Beziehung stellen sich die Entdeckungen des fünfzehnten Jahrhunderts unserm Geiste oft als bloße Erinnerungen aus früheren Zeitaltern dar." [146] Und wenn der berühmte Geograph an einer andern Stelle sagt: „Die muthigen Unternehmungen, welche schlichte Mönche, wie Plano Carpini, Simon von Saint-Quentin, Rubruquis, Bartholomäus von Cremona und Ascelin, nach den entferntesten Gegenden Asiens wagten, setzten zu den Zeiten Bacon's eine große Menge von neuen Ideen in Umlauf," [147] so wissen wir, daß diese neuen Ideen, welche die Erweiterung des physischen Gesichtskreises begleiteten, jenen Drang nach gewagten Unternehmungen mächtig förderten, welche das Zeitalter des Columbus auszeichnen.

Was der Franziskaner Rubruk, dessen Reisebericht Peschel „das größte geographische Meisterstück des Mittelalters" [148] nennt, in Asien sah, fand mit den Erlebnissen und Erfahrungen der übrigen zu den Mongolen-Chanen reisenden Bettelmönche in das „Opus majus" seines Freundes und Ordensgenossen Roger Baco Aufnahme, gelangte aus diesem in die „Imago mundi" des Cardinals d'Ailly und dadurch zur Kenntniß des Columbus, dem es den Anstoß zur Entdeckung eines neuen Continents gab. Jene Missionäre hatten zuerst die Nachrichten von der ungeheueren östlichen Ausdehnung Asiens nach dem Abendlande gebracht. Zu welchen fruchtbaren Schlüssen dieselben hier die Anregung gaben, erkennen wir aus v. Richthofens Worten: „Es würde zu weit führen, hier auf den Einfluß einzugehen, welchen die weite östliche Verlängerung Asiens in der kartographischen Darstellung auf die Entdeckung von Amerika gehabt hat; wie diese Idee, daß jener Continent sich so weit um den Erdball herum erstrecke und sich den Küsten von Europa und Afrika nähere, zuerst von Albert dem Großen und Roger Baco in die Welt gesetzt, dann vergessen, dann wieder aufgenommen und in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu allgemeinerer Annahme erhoben, das leitende Moment für Columbus war." [149] „Die berühmte Karte des Fra Mauro ist die erste von Bedeutung, auf welcher die ganz veränderte Weltanschauung sich Bahn brach." [150]

Wir wollen hier nicht die höchst anerkennenden Urtheile anführen, welche Ritter in seiner „Geschichte der Erdkunde und der Entdeckungen" (S. 236 ff), Peschel in seiner „Geschichte der Erdkunde" (S. 170 f.; 194 f.) und von Richthofen in seinem Werke „China" (I, 637) über die Karten jenes Venetianischen Mönches fällen, welcher dem Camaldulenserorden angehörte, der auf dem Gebiete der Kartographie des späteren Mittelalters so Hervorragendes geleistet hat. In einem Reisebriefe sagt Ritter, welcher 1847 an der großen Naturforscherversammlung in Venedig theilnahm: „Ein Hauptmonument im Dogenpalast, in demselben Saale, in welchem unsere Section ihre Sitzung hielt, ist die berühmte große Manuscriptkarte des Fra Mauro vom Jahre 1459, die mich vorzüglich nach Venedig gezogen hat, und die seit 20 Jahren der Gegenstand meiner ernstesten Studien gewesen ist; denn sie war das gelehrteste und umfassendste Werk ihrer Zeit, das den Entdeckungen des Columbus und Vasco de Gama's voranging und ihnen den Weg zu den neuen Welten gebahnt hatte." [151]

Der Einfluß, den die Mönche auf die großen geographischen Entdeckungen des 15. Jahrhunderts ausgeübt haben, war also ein ganz bedeutender.

VII. Schluß.

Wir sind am Schlusse unserer Darstellung der Verdienste der mittelalterlichen Mönche und Missionäre um die Länder- und Völkerkunde angekommen. Unser Bestreben war, durchgängig an der Hand nichtkatholischer Auktoritäten dem Leser ein, wenn auch unvollkommenes, Bild von dem Umfange jener Verdienste zu geben und so einen kleinen Beitrag zu liefern zur Widerlegung der Vorurtheile, welche über die mittelalterlichen Klöster, „jene vielgeschmähten Freistätten der Wissenschaft", wie Montucla sie mit Recht nennt, und über das geistige Leben des Mittelalters überhaupt noch vielfach verbreitet sind. „Ohne jene frommen Männer," sagt dieser Geschichtschreiber der Mathematik, „die in der Stille ihrer Klosterzelle die klassischen Werke der Alten abschrieben oder studierten oder, so gut sie konnten, nachzuahmen suchten, wären alle diese Werke für uns verloren gegangen, so daß wir vielleicht kein einziges derselben kennen gelernt hätten . . . Alle durch Jahrtausende erworbenen Erkenntnisse und Erfahrungen hätten wir wieder von ihren ersten Elementen beginnen müssen, und in der Zeit, wo der menschliche Geist wieder

aus seinem langen Schlafe erwacht und von seiner Betäubung zu sich gekommen wäre, würden wir uns auf derselben Stufe der Kultur befunden haben, welche etwa die Griechen zur Zeit des trojanischen Krieges eingenommen haben". Diese Betrachtungen, setzt Montucla hinzu, sind wohl geeignet, uns Empfindungen gegen die religiösen Orden einzuflößen, die sehr von jenen verschieden sind, welche ihre Gegner geltend zu machen versucht haben.[152]

Nach Whewell, der vorstehende Stelle citirt, „war es wohl zu erwarten, daß Männer, die ihren Studien in zurückgezogener Ruhe lebten, entfernt von allen Zerstreuungen des gewöhnlichen Lebens, den Wissenschaften mit viel größerem Fortgange obliegen konnten, da ihre Begriffe über speculative Gegenstände Zeit und Gelegenheit hatten, zu reifen, sich abzuklären und eine gewisse stetige Festigkeit anzunehmen."[153] Obwohl dieser berühmte Historiker der induktiven Wissenschaften nicht frei ist von Vorurtheilen bezüglich des geistlichen Lebens des Mittelalters, so glaubt er doch nicht die Vortheile, Kenntnisse und Schätze jenes Zeitalters übersehen zu dürfen, „denen wir doch so viele unserer neuesten und wichtigsten Entdeckungen verdanken. Unser Papier und selbst unser Pergament, die Buchdruckerei und die Kupferstecherkunst, die Vervollkommnung des Glases und des Stahls, das Schießpulver, die Glocke, das Fernrohr, der Seekompaß, der verbesserte Kalender, die Decimaleintheilung bei unsern Rechnungen, die Algebra, die Trigonometrie, Chemie und der Contrapunkt, der einer gänzlichen Umschaffung der Musik gleich zu achten ist — alle diese Schätze haben wir von jener Zeit geerbt, die wir so verächtlich die ‚stationäre Periode des menschlichen Geistes' genannt haben. Und wenn wir nun gar die Denkmäler der Baukunst aus dieser Periode betrachten, diese Gegenstände der Bewunderung und Verzweiflung unserer neuern Architekten, und zwar nicht blos wegen ihrer Schönheit, sondern auch wegen der uns unerreichbaren Geschicklichkeit, welche die Erbauer dieser Werke entwickelt haben, wie kann man mit solchen Zeugnissen vor unsern Augen, nur einen Augenblick anstehen zu bekennen, daß die Meister jener Zeit doch wenigstens einigen Fortschritt in der Astronomie gemacht haben müssen, wie wir doch in dem Vorhergehenden, aus Scheelsucht vielleicht, geleugnet haben, und wie könnte man nun vollends in Abrede stellen, daß sie auch in den andern Wissenschaften, in der Optik, der Harmonik, der Physik und vor allem in der Mechanik sehr bedeutende Kenntnisse besessen haben müssen? Wenn wir, könnte

man noch hinzusetzen, wenn wir selbst die gegenwärtige Vervollkommnung unserer Künste als einen Beweis des großen Fortschrittes unserer physischen Wissenschaften betrachten; wenn unsere Dampfmaschinen, unsere Gasbeleuchtungen, unsere Tempel und Paläste, wenn unsere Schifffahrt und unsere Manufakturen als der Triumph der Wissenschaften der neueren Zeit angeführt werden — sollen dann alle früheren Entdeckungen, die unter viel ungünstigeren Verhältnissen gemacht worden sind, sollen dann jene noch viel größere Werke der Kunst, die aus einer viel niedrigeren Stufe der menschlichen Erkenntniß hervorgegangen sind, sollen sie nicht auch als ein Beweis gelten dürfen, daß das Mittelalter ebenfalls seinen Theil, seinen guten und großen Theil an dieser Erkenntniß ansprechen könne?"[154]

Auf diese Frage, welche Whewell vor einem halben Jahrhundert stellte, können wir heute, wo die neueren Forschungen über die Geschichte der Wissenschaften sattsam bewiesen haben, daß zahlreiche in den glücklichen Verhältnissen der klösterlich-kirchlichen Muße lebende Männer beim Betreiben der Wissenschaften nicht blos den kirchlich-utilitarischen, sondern auch — und noch mehr — den rein scientifischen Zwecken huldigten,[155] antworten, daß wir, wenn auch die induktiven Wissenschaften in der neueren Zeit großartige Fortschritte gemacht haben, und wenn auch einige derselben, z. B. Physik und Chemie, im heutigen Sinne des Wortes, im Mittelalter überhaupt nicht existirten, doch nicht mit Verachtung auf jenes Zeitalter herabblicken dürfen.

Was das Mittelalter auf diesen Gebieten geleistet hat, kann „natürlicherweise nur mit dem Maßstab des ganzen Zeitbewußtseins richtig gemessen werden" und „Letzteres wird nur zu gerne außer Acht gelassen."[156] Mitleidig lächelnd sieht mancher auf „den beschränkten Standpunkt" vergangener Jahrhunderte herab, ohne zu bedenken, daß bei der ungewöhnlich schnellen Entwickelung, welche die empirischen Wissenschaften nehmen, schon das nächste Jahrhundert mit demselben Rechte auch unsern „beschränkten Standpunkt" belächeln wird. „Ce que nous connaissons est peu de chose, mais ce que nous ignorons est immense," antwortete der sterbende Laplace seinen Freunden, die ihn durch Hinweisung auf die Größe seiner astronomischen Entdeckungen zu trösten versuchten, und nur „schwache Geister," sagt A. v. Humboldt, „glauben in jeder Epoche, daß die Menschheit auf den Culminationspunkt ihres geistigen Fortschrittes gelangt sei."[157] Wenn wir uns daher mit Recht der Errungenschaften unseres Jahrhunderts freuen, welche auf dem Gebiete

des Naturwissens diejenigen des Mittelalters weit überragen, so müssen wir doch stets bedenken: „Daß unsere Resultate um so viel bedeutender sind, das haben wir zum größten Theile dem hohen Sockel viele Jahrtausende alter, reicher Erfahrung und der besonders glücklichen speculativen Geistesthätigkeit einer Reihe von Denkern von hervorragender Genialität zu danken, auf welchen unsere heutige Naturerkenntniß steht.“[158]

Anmerkungen.

Häufiger citirte Werke:

W. Heyd, Studien über die Colonien der römischen Kirche, welche die Dominikaner und Franziskaner im 13. und 14. Jahrhundert in den von den Tartaren beherrschten Ländern Asiens und Europas gegründet haben. In Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie, Bd. 28 (1858) S. 260—324.

A. v. Humboldt, Kritische Untersuchungen über die historische Entwickelung der Kenntnisse von der Neuen Welt und die Fortschritte der nautischen Astronomie im 15. und 16. Jahrhundert. Aus dem Französischen übersetzt v. J. L. Ideler. 3 Bde. Berlin 1832—1852.

A. v. Humboldt, Kosmos: Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, Stuttg. und Augsb. 5 Bde. 1845—1862.

F. Kunstmann, Die Missionen in Indien und China im vierzehnten Jahrhundert. In den Histor.-polit. Blättern Bd. 37, 38, 43.

J. Löwenberg, Geschichte der Geographie. Berl. 1840.

G. Marinelli, Die Erdkunde bei den Kirchenvätern. Deutsch von L. Neumann. Mit einem Vorworte von S. Günther. Lpz. 1884.

O. Peschel, Geschichte der Erdkunde bis auf A. v. Humboldt und K. Ritter. München 1865.

O. Peschel's Abhandlungen zur Erd- und Völkerkunde. Hrsg. von J. Löwenberg. 3 Bde. Lpz. 1877—1878.

Ferd. Frhrr von Richthofen, China, Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien. Bd. I. Berl. 1877.

Karl Ritter, Geschichte der Erdkunde und der Entdeckungen. Hrsg. von H. A. Daniel. Berl. 1861.

---

[1] Eine gedankenreiche Abhandlung über Humboldt, Ritter und Peschel veröffentlichte A. Kirchhoff im Januarhefte der „Deutschen Revue," Berl. 1878.

[2] Peschel, Abhdlgn. I., 291. — [3] Ebenda I., 261. — [4] Ebenda I., 153. — [5] Peschel, Gesch. der Erdkde. S. X., A. 1.

[6] Dieses Urtheil gilt selbstverständlich nur von der schriftstellerischen Thätigkeit Humboldts. Dabei bleibt zu Recht bestehen, was Jörg in den Hist.-pol. Blättern, Bd. 45, S. 786, und Joh. Janssen in seinen interessanten „Zeit- und Lebensbildern" (Frbg. 3 A. 1879) über die dunkeln Flecken sagen, welche den Charakter dieses angebeteten „Fürsten deutscher Bildung" entstellten. — Wie einseitig und geradezu falsch das Urtheil über die geistige Bedeutung irgend einer literarischen Persönlichkeit werden muß, wenn man dieselbe mit dem Maßstabe einer Wissenschaft mißt, die erst in unserer Zeit zu ihrer vollen Entwickelung gelangt ist, davon wird sich jeder überzeugen, der, nachdem er z. B. über die unhaltbaren kosmographischen Anschauungen des hl. Augustinus in der Schrift Marinelli's Aufklärung gefunden, die geistvolle Charakteristik

liest, welche der Berliner Philosophieprofessor W. Dilthey in seinem Werke „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (Bd. I., Lpz. 1883, S. 326—337) über diesen Kirchenvater gibt. Nach ihm war Augustin „der tiefste Denker dieses neuen Zeitraumes der Metaphysik, zugleich der mächtigste Mensch unter den Schriftstellern der älteren christlichen Welt," „er verdrängte und überbot die antike Weltanschauung durch ein umfassendes Lehrgebäude der christlichen Wissenschaft," (S. 326) und dieser „gewaltige Mensch" (S. 335) „beherrschte und übersah," wie Peschel (Abhdln. I., 512) sagt, „den Schatz von Kenntnissen seiner Zeit so gut wie etwa ein Humboldt vor zehn und zwanzig Jahren, oder ein Sabine in unsern Tagen."

[7] Vgl. Das anziehende Lebensbild K. Ritters in Joh. Janssens „Zeit- und Lebensbildern," S. 3—67. Wohlthuend berührt es, daß Ritter im Leben und in der Wissenschaft nicht, wie Humboldt, dem Unglauben und den modernen Tagesgötzen diente, sondern treu festhielt in seinem Glauben an Christus und demgemäß, wie sein Biograph Kramer sagt, „als ein leuchtender und schlagender Beweis dafür dasteht, daß dieser Glaube, weit entfernt, im Widerspruch zu stehen mit der Naturwissenschaft, wie die Afterweisheit unserer Tage als Axiom hinstellt, im Gegentheil allein fähig macht zu einer tiefen, umfassenden und lebendigen Erkenntniß der Natur in ihrem innersten Wesen." Er wollte, wie er selbst sagt, mit seiner Wissenschaft nur der Ehre Gottes dienen und hielt es für seine Pflicht, die höhere Wahrheit in derselben „zum ewigen Ruhme und Preise des Herrn zu verkünden." — [8] S. Daniels Vorrede zu Ritters Geschichte der Erdkunde und der Entdeckungen. — [9] Marinelli, Die Erdkunde bei den Kirchenvätern, S. 19. So dankenswerth die von umfangreicher Belesenheit zeugenden Quellencitate des Paduaner Professors sind, so wenig kann eine objective Geschichtsbetrachtung den allgemeinen Folgerungen zustimmen, welche er aus den vielfach abenteuerlichen und seltsamen kosmographischen Vorstellungen der patristischen Zeit für die Beurtheilung des Bildungszustandes derselben überhaupt zieht. Wer vom einseitigen Standpunkte seiner Fachwissenschaft aus über die Kulturentwickelung eines ganzen Jahrtausends den Stab bricht, dessen Urtheile sind auf einem andern Boden gewachsen, als auf demjenigen historischer Objectivität. Das geistige und wissenschaftliche Interesse des Mittelalters im Ganzen und Großen war ein vorwiegend metaphysisches und theologisches, weniger ein physisches. Daß dasselbe ein berechtigtes war, wird jeder zugeben, der zugibt, daß es für den denkenden Geist Fragen gibt, welche wichtiger sind als die Probleme des Kosmos. Wer freilich eine möglichst vollkommene Erkenntniß der Natur als das einzig Heilbringende für den Menschen ansieht, dem kann es nur ein Frevel an der Menschheit erscheinen, was irgendwie den Lauf dieser Erkenntniß aufhielt. Einen solchen für eine gerechte Würdigung des geistigen Lebens des Mittelalters zu gewinnen, ist unmöglich.

[10] Krit. Untersuchungen I., 349 f. — [11] Abhdlg. I., 163. — [12] Marinelli S. 8. — [13] Abhdlgn. I., 89 f. — [14] Marinelli S. 8. — [15] Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I., 34. — [16] Krit. U. I., 349. — [17] Marinelli S. 12. [18] W. Arnold, Deutsche Geschichte II., 1, S. 173. — [19] Löwenberg S. 113. [20] Ebenda S. 114. — [21] Wattenbach I., 297. — [22] Löwenberg S. 114. Peschel, Abhdlgn. II., 23. — [23] Den Namen Vinland (Weinland) erhielt jenes Land

wegen der vielen wilden Reben, die ein deutscher Begleiter Leif's, der Rheinländer Türker, daselbst auffand. Humboldt, Krit. U. I., 357. — [24] Krit. U. I, 370. [25] Gesch. der Erdkunde S. 90.

[26] Marinelli S. 19.— [27] Chr. Columbus besuchte im Februar 1477 Island. — [28] Humboldt, Kosmos II., 276.

[29] „Das Ausland" 1864, S.72. — [30] Löwenberg S. 114. — [31] Ebenda 115. [32] Krit. U. I., 34. — [33] Ebenda.

[34] Die Kunde von dem asiatischen Erzpriester oder Priesterkönig Johannes wurde durch den Bischof von Gabala 1145 nach Europa gebracht und dann von dem Geschichtschreiber Otto vom Freisingen zuerst verbreitet. Der berühmte Franziskaner Rubruk erfuhr 1254 von der kirgisischen Naimanhorde in Sibirien den Untergang der sog. Erzpriester Johannes oder der Corchane von Carachita d. h. von Schwarz-China. Der Orientalist G. Oppert („Der Presbyter Johannes." Berl. 1864) hat nun ermittelt, daß der Corchan des Rubruk der berühmte Jelintasche aus der nordchinesischen Leao-Dynastie war, der Gründer des später vom Altai bis zum Aralsee sich erstreckenden Reiches Corchan. S. Peschel, Gesch. der Erdkde. S. 153, A. 2. — [35] Ebenda S. 168. [36] Ebenda S. 311. — [37] Löwenberg S. 154. — [38] Mit den Chanen standen seit der zweiten Hälfte des 13. Jhdts. bis zum Sturze der Herrschaft der mongolischen Yuen in China durch die intolerante Ming-Dynastie (1370) in gesandtschaftlichem Verkehr die Päpste Urban IV., Johann XX. (XXI.), Nicolaus III, Honorius IV., Nicolaus IV., Clemens V., Johann XXII., Benedikt XII., Innocenz VI., Urban V.

[39] Dieser Name bezeichnete ursprünglich den an den Quellen des Hoangho in der Nähe der chinesischen Grenze ansässigen kleinen Tata-Stamm. Da derselbe bei Batu's verheerendem Zuge nach Europa sich am meisten hervorthat, so wurde der Name dieser kleinen Horde auf Millionen von Mongolen übertragen. Der Anklang des Wortes „Tataren" an Tartarus bewirkte dessen Umänderung in „Tartaren" d. h. Höllenbrut. — [40] Niedner's Ztschr. für die histor. Theologie Bd. 28 (1858), S. 263 f. Wir brauchen hier wohl kaum darauf hinzuweisen, daß das Concil von Trient die Lehre, „ein gutes Werk verdiene aus seiner Natur oder aus sich selbst das ewige Leben," verworfen hat, um den Vorwurf, die Uebung guter Werke sei bei den Katholiken Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit, zurückzuweisen.

[41] Besonders gilt das von China, „da die Namen der chinesischen Städte so oft gewechselt haben, als die Namen der Straßen und Plätze in Paris, nämlich nach jeder Revolution." Peschel, Abhdlgn. I., 161 A. 1. [42] F. Kunstmann. „Die Missionen in Indien und China im vierzehnten Jahrhundert" in den Hist.-pol. Blättern, Bd. 37 (1856), S. 25—38; 135—152; 225—252; Bd. 38 (1856), S. 507—537; 701—719; 793—813, und Nachtrag: Bd. 43 (1859), S. 677—682.

[43] S. unter Literaturangaben zu Anfang der Anmerkungen. — [44] S. Richthofen, China I, 615. — [45] Der protestantische Missionär Williamson fand nämlich 1866 in einem halb zerstörten Tempel jener Hauptstadt von Schensi das Monument mit der Inschrift und schickte Abdrücke davon nach England. Diese Inschrift berichtet, daß der Priester von Olopuen aus Judäa im Jahre 636 an den kaiserl. Hof nach Singanfu gekommen sei und den Kaiser Taitsong für

seine Lehre so eingenommen habe, daß er dieselbe seinen Unterthanen empfahl. Auch seine Nachfolger hätten das Christenthum begünstigt. Zum Andenken daran hätten die mit Namen unterzeichneten Bischöfe und Priester dieses Denkmal 782 errichtet. S. Petermann's Geogr. Mittheilungen, Bd. 15 (1869), S. 109.

[46] Der tolerante Großchan Mangu, welcher es liebte, von Priestern aller Culte sich dienen zu lassen, veranstaltete um Pfingsten 1254 in Karakorum eine theologische Disputation zwischen Vertretern des Christenthums, des Islam und des Buddhismus und schickte dazu von seinen Räthen einen Christen, einen Saracenen und einen Buddhisten als Schiedsrichter. Der Franziskaner Rubruk brachte zwar durch seine Argumente einen chinesischen Buddhapriester zum Schweigen; indessen hatte die Disputation sonst keinen Erfolg und endete mit einem wüsten Trinkgelage. (s. Heyd in Niedner's Ztschr. Bd. 28, S. 278.) Interessant ist der Brief, den der spanische Franziskaner Paschalis im August 1338 aus Armalech in der Dsungarei an sein Kloster Victoria schrieb; er verstand Türkisch und Uighurisch und hatte in einer Stadt eine 25tägige, siegreiche Disputation mit muhamedanischen Kadis und Priestern. (s. Heyd S. 307 f.) Um das Jahr 1300 disputirte der Dominikaner Ricoldus von Montecroce, der eine anziehende Reisebeschreibung hinterlassen hat, erfolgreich mit einem jakobinischen Bischof in Mossul und mit einer Versammlung von nestorianischen Geistlichen in Bagdad. (s. Heyd S. 322 f.) — [47] Kunstmann, die Verdienste der Päpste zu Avignon um die Bekehrung des Morgenlandes (Hist.-pol. Bl. 1855, Bd. 36, Decemberheft). — [48] Dieselben sind gesammelt in dem Recueil de Voyages et de Mémoires publié par la Societé de Géographie. Paris 1839. Tome IV. [49] China I, 599.

[50] Karakorum, im 13. Jhdt. ein Name von höchster topographischer Wichtigkeit, lag wahrscheinlich in der Nähe des Orchon. Die Lage des Ortes, welcher dem Franziskaner Rubruk noch kleiner vorkam als das damalige St. Denis, aber der Mittelpunkt einer Herrschaft war, die vom Ostrande der Welt bis an die Donau reichte, läßt sich nicht genau bestimmen. S. Peschel, Abhdlgn. II, 79. — [51] China I, 602. — [52] Rubruk bezeichnet in seiner Reisebeschreibung (Recueil de Voyages IV, 205) das Deutsche als seine Muttersprache. Pouchet (Histoire des sciences naturelles au moeynâge ou Albert le Grand et son epoque. Paris 1853, S. 589) nennt ihn also mit Unrecht einen Franzosen.

[53] Krit. U. I, 78. — [54] Bezeichnend für Mangu's religiöse Anschauungen sind die Worte, welche er an Rubruk bei der letzten Audienz richtete: Nos Moal (Mongolen) credimus, quod non sit nisi unus Deus, per quem vivimus et per quem morimur .... Sed sicut Deus manui dedit diversos digitos, ita dedit hominibus diversas vias. Vobis dedit Deus scripturas ... nobis autem dedit divinatores (Recueil de voyages IV, 359 sq) — [55] China I, 602. — [56] Peschel, Abhdlgn. I, 153. [57] Humboldt, Krit. U. I, 78. — [58] S. W. Heyd, „Die italienischen Handelscolonien am schwarzen Meere" in der Ztschr. für die gesammte Staatswissenschaft. Tüb. 1862, S. 688 — [59] Rubruk (Recueil etc IV, 275) sagt: Hoc quod dixi de terra Pascatur scio per fratres praedicatores, qui iverunt illuc ante adventum Tartarorum. Die Dominikaner hatten also bereits

während des ersten Vierteljahrhunderts des Bestehens ihres Ordens ihren Weg zum Ural gefunden. — [60] Humboldt Krit. U. I, 516. — [61] Humboldt, Kosmos II, 290.

[62] Krit. U. I, 78. — [63] Ebenda I, 513 f. — [64] S. den Excurs in den Krit. U. I, 500—519. — [65] „Faciunt in una figura plures literas comprehendentes unam dictionem". S. Krit. U. I, 518. — [66] „Hic fiunt panni sericei et istorum Cathaiorum moneta vulgaris est carta de Gambasio in qua imprimunt quasdam lineas." Die chinesische Druckerei lieferte das erste Buch im Jahre 952, also 484 Jahre vor Guttenbergs Bibel. Papiergeld wurde seit dem Ende des 10. Jhdts. ausgegeben und die ersten Auswechselungsanstalten für Papiergeld 1155 errichtet. Krit. U. I, 79. — [67] Ebenda II, 15. — [68] EbendaI, 518. — [69] Ebenda I, 516. — [70] Pouchet S. 599. [71] Humboldt, Kosmos II, 290. — [72]) v. Richthofen, China I, 603. — [73] Peschel, Gesch. der Erdkde. S 151. — [74] v. Richthofen China I, 606.

[75] Die chinesische Mission war im 14. Jhdt. ganz in den Händen der Franziskaner. Aus dem Berichte des Johannes v. Marignola, der im Winter 1341/42 nach Peking kam, wissen wir, daß man dort keinen andern Abendländer als Priester erkannt und anerkannt hätte, der nicht das Kleid des hl. Franziskus trug, und daß der Großchan Togan-Temur und seine Unterthanen sich auch den Papst stets als Franziskaner dachten. S. Heyd in Niedner's Ztschr. Bd. 28, S. 292 u. 302. — [76] Ebenda S. 281. — [77] Peschel, Gesch. der Erdkde 157 f. — [78] Pouchet S. 603. — [79] Darüber handelt der sehr interessante Aufsatz Peschels „Handelsgeschichte des rothen Meeres" in den Abhdlgn. I, 78—151; s. S. 125—129. — [80] v. Richthofen, China I, 604. [81] Ebenda I, 605.

[82] Kunstmann in den Hist.-pol. Bl. Bd. 37, S. 27. — [83] Heyd in Niedner's Ztschr. Bd. 28, S. 287. — [84] Peschel, Gesch. der Erdkde S. 162, A. 1. Von Andreas besitzen wir einen Brief in Moshemii Hist. Tartarorum ecclesiastia, Helmst. 1741, p. 118. Peschel, S. 163, A. 1. — [85] Abhdlgn. I, 154.

[86] Sultanieh wurde nach Tauris (Täbris) die Hauptstadt des Chanats. [87] Niedner's Ztschr. Bd. 28, S. 294. — [88] Dieses Tana ist nicht zu verwechseln mit der berühmten genuesisch-venetianischen Handelsstation La Tana am Don (Azof. — [89] Diese von den Missionären vielgenannte Stadt, welche nicht zu verwechseln ist mit der Stadt Kola Ambo auf Ceylon, deren Namen die Portugiesen in Columbo verdrehten, liegt auf der Catalanischen Karte von 1375 östlich vom Cap Comorin. — [90] Peschel, Abhdlgn. I, 159 f. — [91] Hist. pol. Bl. Bd. 38, S. 525.

[92] China I, 618. — [93] Hist.-pol. Bl. 38, 507. — [94] Ebenda S. 509. [95] S. Ritter, Gesch. der Erdkde u. s w. S 49 f. — [96] Humboldt, Krit U. I, 195 A.

[97] Peschel, Gesch. der Erdkde. S. 559. — [98] Ebenda S. 463. [99] Ebenda S. 457. — [100] F. B. in seiner Kritik des Buches von K. Meyer, „Der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte" (Basel 1884) in v. Sybel's Histor. Ztschr. Bd. 54 (1885) S. 317. — [101] China I, 617. — [102] Ebenda. — [103] Peschel, Abhdlgn. I, 122 f. — [104] Hist.-pol. B. 38, 536.

[105] Peschel, Gesch. der Erdkde. S. 163 f. — [106] Kosmos II, 291 und 69. [107] Heyd in Niedner's Ztschr. 28, 299. — [108] Ebenda S. 296 f. und 306 - 309.

[109] Ebenda S. 302 f. und Peschel, Abhdlgn. I, 157 f. — [110] Ibn-Batuta, ein zu Anfang des 14. Jhdts. geborener und islamitisch erzogener Berber, durchzog fast die ganze damals bekannte Welt. Seine Reisen übertrafen an Ausdehnung diejenigen der drei Poli um mehr als das Doppelte. Was für einen Lateiner mit den größten Schwierigkeiten und Gefahren verknüpft war, wurde einem Muhammedaner durch die weite Verbreitung des Islam bedeutend erleichtert. — [111] J. v Marignola's Reise in das Morgenland. Prag 1820. [112] China I, 619.

[113] Peschel, Abhdlgn. I, 155. — [114] Peschel, Gesch. der Erdkunde S. 128. 193. — [115] Peschel, Abhdlgn. I, 156. 164. — [116] Kunstmann in den Hist.-pol. Bl. 37, 135 und Peschel, Abhdlgn. I, 156. — [117] Ebenda I, 161 f.) — [118] S 81.

[119] S. 63. Kein Vertreter irgend einer Wissenschaft ist berechtigt, aus deren mehr oder minder blühendem Zustande auf den Bildungsgrad eines Volkes oder gar eines ganzen Zeitalters zu schließen, wie man umgekehrt ebensowenig von dem Stande der Volksbildung auf die Blüthe irgend einer Wissenschaft schließen darf. Treffend erwiderte in dieser Hinsicht Justus von Liebig bei Gelegenheit einer literarischen Fehde über Baco von Verulam dem Tübinger C. Siegwart, als dieser behauptet hatte, „die Gesammtbildung habe Baco im Auge gehabt, wenn er sagte, daß die Wissenschaft von ihrer Wurzel losgerissen sei und in einem Gemisch von Autoritätsglauben und kindischen Vorstellungen bestehe". „Ist denn", sagt der berühmte Chemiker, „die Gesammtbildung die Wurzel oder ein Maßstab für den Zustand der Wissenschaften? und welche Vorstellung müßte ein Mann gewinnen, welcher die Wissenschaft unserer Zeit beurtheilen wollte nach dem Zustand der Geistesbildung der großen Menge! Haben wir nicht erfahren durch das Tischrücken — das Geisterklopfen — die Seherin von Prevost — die magnetischen Medien — die Homöopathie — die prächtigen materialistischen Bücher, die uns über Gott und die Natur über Seele und Geist, über Kraft und Stoff so inhaltlose Aufschlüsse geben — die über Od und Od-Wissenschaft — oder durch die Wallfahrten der Fürsten und Vornehmen zu Schustern und trunksüchtigen Weibern — wie es um die Bildung der ‚gebildeten Leute' eigentlich beschaffen, und daß sie im Wesentlichen nichts anderes ist als eine Mischung von ‚Autoritätsglauben und kindischen Vorstellungen' .... und wie kommt Siegwart dazu, die Namen Galilei, Harwey, Gilbert und Stevin mit dem allgemeinen Zustande damaliger wissenschaftlicher Bildung in Verbindung zu bringen? In welcher steht Gauß oder Johannes von Müller oder ein anderer der großen Männer in unserm Jahrhundert mit dem allgemeinen Zustand wissenschaftlicher Bildung?" (Reden und Abhandlungen von Justus von Liebig, hersg. von M. Carrière, Leipz. und Heidelb. 1874, S. 270.). Der große Naturforscher hätte den „kindischen Vorstellungen" der Gebildeten unseres Zeitalters noch mehrere hinzufügen können, wie den Bathybius Häckels, kurzlebigen Andenkens, die Affentheorie Vogts, deren Annahme den Gebildeten heutzutage ebensowenige Mühe kostete wie der in den Augen Marinelli's so tief stehenden patristischen Zeit der Glaube an die Monskeli, Cynocephali, Skiapoden, Pygmäen; ferner die vierte Dimension, welche zu dem tabernakelförmigen Weltgebäude des Kosmos Indopleustes so trefflich paßt und trotz der hohen Entwickelung der induktiven Forschung von

Koryphäen der Naturwissenschaft verfochten wird, oder den Spiritismus, der bereits über zehn Millionen Menschen, darunter auffallend viele „Gebildete" und sogar Größen wie Zöllner, Perty, Fechner, Ulrici, Wallace, Taylor zu seinen Anhängern zählt; oder jene vorgebliche Entdeckung eines Mittels zur Aufhebung der Schwerkraft, welche gegen Ende des vorigen Jahrzehnts, von einem illustrirten Unterhaltungsblatte verbreitet, einen großen Theil der gebildeten deutschen Welt in Aufregung versetzte. „Jedes Zeitalter", sagt Peschel bei Besprechung der geographischen Mythen des Mittelalters (Abhdlgn. I, 5 f.), „kann aus der Geschichte der wissenschaftlichen Verirrungen lernen", und spricht dann sein Bedauern darüber aus, daß, trotzdem die Wahrheit des Newton'schen Gravitationsgesetzes durch Leverrier's und Galle's Entdeckung des achten Planeten glänzend bestätigt worden war, wenige Jahre später „leider die Mehrzahl der gebildeten Welt, von einem läppischen Spielwerk verführt, sich durch Ableugnung jener Gesetze um Jahrhunderte erniedrigt" habe. Wenn also Marinelli von den „Wahngebilden" des Mittelalters redet, so fehlt es auch unserer erleuchteten Zeit an solchen durchaus nicht.

[120] Deutsche Literaturzeitung V. (Berl. 1884), 26, Sp. 931. — Den Vorwurf, welcher der mittelalterlichen Gesellschaft von den Verehrern der antiken Kultur und auch von Marinelli gemacht wird, sie habe sich ablehnend gegen die klassische Bildung verhalten, führt auf seinen wahren Werth zurück Fr. Paulsen, Prof. an der Universität Berlin, im ersten Buche seiner epochemachenden „Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart". (Leipz. 1885.) Wie schädlich der seit dem Ende des Mittelalters sich geltend machende Einfluß der Renaissance auf unsere volksthümliche Kultur gewirkt hat, haben Männer wie Goethe (Leben Winkelmanns, 1805, S. 204 ff.), W. Wackernagel (Deutsche Literaturgeschichte, S. 362, 385 ff., 492 ff; Kleinere Schriften III, 252), Franz Pfeiffer (Vorrede zu sr. Ausg. der „Deutschen Theologie", 1851), Stintzing (Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft I, 89 ff.) offen anerkannt. Vgl. Paulsen, S. 290—298. Er faßt das Resultat seiner Schlußbetrachtung am Ende des ersten Buches seines Werkes zusammen in den Worten: „Also eine gelehrte und dem Volksleben entfremdete Literatur, Religion, Kunst, Rechtsprechung und Regierung, das sind, mit der Verarmung des eigenen Volkslebens, die nächsten Folgen der Renaissance" (S. 298). Im Mittelalter dagegen „ruhte das Leben des ganzen Volkes auf dem Grunde der einen und allgemeinen Lebensanschauung; dieselben Ideale des heldenhaften und heiligen Lebens standen allen vor der Seele; zu allen sprach die Kunst, indem sie den Idealen, die in jedem Gemüth lebten, Gestalt und Wirklichkeit gab, und ebenso setzte das kirchliche Leben mit seinen heiligen Handlungen das Leben aller in Beziehung auf dieselbe Ideenwelt. Mit der Renaissance beginnt das große Schisma". (S. 294.)

[121] Der Zweck im Recht. 2. Aufl. (1886), II., 161.

[122] Dies ist um so auffallender als Günthers eigene historisch-kritische Arbeiten auf mathematischem und geographischem Gebiete sich durch einen hohen Grad von Gründlichkeit und Objectivität auszeichnen. Urtheilt er doch selbst in seiner „Geschichte des mathematischen Unterrichts im deutschen

Mittelalter bis zum Jahre 1525" (Berl. 1887) über die Scholastik: „Die Auffassung, welche sich verschiedene Kreise von dem wahren Wesen der Scholastik gebildet haben, ist nach der eigenen Parteistellung die denkbar verschiedenste. Während auf der einen Seite behauptet wird, man habe durch logische und dialektische Haarspaltereien sich jeder Möglichkeit beraubt, die Wissenschaft reell zu fördern, wollen andere in den scholastischen Systemen die Keime wo möglich aller neueren Wissenszweige finden. Am besten thut man wohl, sich von jeder Uebertreibung fern zu halten, und es wird sich herausstellen, daß die geistvollen Männer, welchen die Kirchenlehre den Ehrentitel der ‚Doctores' beigelegt hat, zwar durchweg auf dem Boden ihres Zeitalters standen, trotzdem aber neben ihrer Beschäftigung mit rein formalen Dingen noch Muße und Lust übrig behielten, um auch der Größen- und Naturlehre ihre Pflege angedeihen zu lassen. Und jene strenglogische Schulung, welche uns — mag uns die Materie selbst auch noch so fremdartig ansprechen — aus den ‚Sententiae' des Petrus Lombardus, aus der ‚Summa' des hl. Thomas und aus ähnlichen Schriften entgegenleuchtet, gab wenigstens Gewähr dafür, daß der Sinn für richtiges Denken, diese erste und unerläßlichste Vorbedingung für erfolgreiches Betreiben mathematischer Studien, ein hochentwickelter gewesen sein muß. S. Rüf, „Zur Gesch. der Mathematik im Mittelalter" in den „Stimmen aus Maria Laach" 1888, Heft 5, S. 535 f.

[123] Krit. U. I, 174; II, 290. — [124] Ebenda II, 8. — [125] Ebenda I, 13. — [126] Ebenda I, 69.

[127] Mit Ausnahme Polo's waren alle diese Männer Dominikaner und Franziskaner, also in hervorragendem Sinne Vertreter jener „asketischen Richtung", welche in dem Pragmatismus der Marinelli'schen Schrift eine so wichtige Rolle spielt.

[128] Krit. U. I, 70. — [129] S. 19. — [130] Kosmos II, 280. — [131] Krit. U. I, 291 f.

[132] Humboldt nennt: des Dominikaners Alfons Boni-Hominis Uebersetzung der Briefe des Rabbi Samuel, Isidor von Sevilla, Beda, Strabus, Abt von Reichenau, Walafried Strabo, Duns Scotus, den Abt Joachim von Calabrien, Nicolo de Lyra, P. d'Ailly, J. Ch. Gerson, Aeneas Sylvius. Krit. U. I, 539—541. Vgl. II, 10. 77. — [133] Krit. U. I, 62. 71 ff. 272, A. 291 f; II, 275, A. 347, A. [134] Zöckler, Gottes Zeugen im Reich der Natur, Gütersloh 1881. I, 94. — [135] Kosmos II, 286 f. — [136] China I, 633. — [137] Marinelli, Vorrede S. VIII.

[138] Peschel, Gesch. der Erdkde. S. 180. — Treffend bemerkt der berühmte Physiologe R. Virchow, gewiß ein unverdächtiger Zeuge, „daß die fast unumschränkte Gewalt der Kirche im Mittelalter nicht bloß auf der Festigkeit und Einheit des Glaubens, auf der unantastbaren Heiligkeit der Ueberlieferungen ruhte, sondern daß sie wesentlich begründet war auf der thätigen und sorgsamen Hülfe, mit der die Kirche auf allen Gebieten des Wissens und Leistens als der active Mittelpunkt der organisirten gebildeten Gesellschaft auf trat." (R. Virchow Ueber Hospitäler und Lazarethe. Berlin 1869, S. 15.) — [139] Peschel, Gesch. der Erdkde. S. 86.

[140] Humboldt, Krit. U. I, 94 A. Vgl. I, 96. 102, A. 188. [141] Ebenda I, 41; II. 181. — [142] W. Irving, Gesch. des Lebens und der Reisen

des Christoph Columbus. Dtsch. Frkf. 1828. I, 70. — [143] Zöckler, Gottes Zeugen u. s. w. I, 96. [144] Roselly de Lorgues, La Croix dans les deux mondes. Paris 1843 und Christophe Colomb, Hist. de sa vie et de ses voyages d'après les documents authentiques tirés d'Espagne et d'Italie, 2 vols. Paris 1856.

[145] Zöckler I, 96. — [146] Krit. U. II, 4. — [147] Ebenda I, 79 f. — [148] Peschel, Gesch. der Erdkde. S. 151. — [149] China I, 640. — [150] Ebenda S. 637.

[151] Kramer, „Karl Ritter." Bd. II, (Halle 1871), S. 430. — [152] Citirt bei W. Whewell, Gesch. der induktiven Wissenschaften, übers. von J. J. v. Littrow. (3 Bde., Stuttg. 1840 f.) I, 332. — [153] Ebenda S. 333. — [154] Ebenda. — [155] S. — Günther, Gesch. des mathemat. Unterrichts u. s. w. S. 61 f. — [156] Ebenda — [157] Krit. U. II., 108. — [158] Heller, Gesch. der Physik. I., 143.

Die moderne Philosophie.

Von

Dr. Mich. Gloßner.

Indem wir die moderne Philosophie zum Gegenstande einer übersichtlichen Darstellung machen, tritt die Verpflichtung an uns heran, über den Sinn dieses Ausdruckes eine Erklärung zu geben. Es erhebt sich nämlich, wenn wir von moderner Philosophie reden, die Frage, ob sich damit ein bestimmter, festumgrenzter Begriff verbinde, oder ob wir es mit einem bloßen Sammelbegriff von äußerlich neben- oder nacheinander auftretenden philosophischen Lehrgebäuden zu thun haben. Um diese Frage in befriedigender Weise zu beantworten, werden wir zwischen neuerer Philosophie im Allgemeinen und moderner Philosophie im engeren und eigenthümlichen Sinne zu unterscheiden haben. Auch in neuerer Zeit nämlich hat es nicht an Vertretern älterer philosophischer Standpunkte gefehlt. Wenn man nicht mit vornehmer Geringschätzung über alles hinwegsehen will, was außerhalb des breiten Stromes der literarischen Bewegung in Deutschland und jenen Ländern, die sich einer sogenannten klassischen Literatur erfreuen, insbesondere in der heutzutage so verachteten sogenannten „Schule" die Geister einnahm, so wird man nicht leugnen können, daß bis zu diesem Augenblicke ältere philosophische Anschauungen beachtenswerthe Anhänger zählten, daß insbesondere die peripatetische Richtung, wenn auch in Deutschland auf engste Kreise zurückgedrängt, doch in anderen Ländern und in katholischen Schulen mit liebevoller Hingabe gehegt und gepflegt wurde. Von diesen Bestrebungen jedoch werden wir im Folgenden abzusehen und unsere Darstellung auf die moderne Philosophie im engeren Sinne des Wortes zu beschränken haben.

Es fragt sich also, ob die mannigfaltigen philosophischen Systeme, die unbestritten unter den Begriff der modernen Philosophie fallen,

in einem inneren Zusammenhange stehen und von einem gemeinsamen Grundgedanken getragen werden, der eine pragmatische Darstellung ermöglicht. Diese Frage ist im bejahenden Sinne zu beantworten. Zwar stellt die moderne Philosophie nach unserer Ueberzeugung nichts weniger als einen ununterbrochenen Fortschritt in der Erkenntniß der Wahrheit von einem richtigen Grundgedanken aus dar. Im Gegentheile sehen wir dieselbe in ihrem geschichtlichen Fortgang immer weiter von dem, was allgemein als Wahrheit gilt, sich entfernen, ja bis zur Leugnung der einfachsten und einleuchtendsten Vernunftwahrheiten fortschreiten. Gerade in dieser Abweichung von der Wahrheit aber zeigt sich ein durch die innere Folgerichtigkeit bewirkter systematischer Fortschritt, in welchem allmählich alle in dem angenommenen falschen Princip angelegten Möglichkeiten des Irrthums erschöpft werden. In dieser Hinsicht bietet uns die neuere Philosophie ein gewaltiges und großartiges Schauspiel dar, denn der menschliche Geist ist selbst in seinen Verirrungen titanisch, groß und bewundernswerth.

Welches ist nun jenes die gesammte Entwickelung der modernen Philosophie beherrschende und ihre verschiedenartigsten Erscheinungen wie ein gemeinsames Band umschlingende Grundprincip? Kein anderes als jenes, das seit der Reformation und unter ihrem Einfluß allen Entwickelungsbahnen modernen Geisteslebens zu Grunde liegt. Die moderne, d. h. durch Bacon von Verulam und Descartes begründete Philosophie nämlich verpflanzte das protestantische Princip der einseitigen Innerlichkeit und der falschen die äußere Objectivität einer sichtbaren Heilsanstalt ausschließenden Subjektivität auf das philosophische Gebiet. Freiheit von jeder Autorität und selbstständige Forschung in der inneren und äußeren Welt ist das Losungswort der neueren Philosophie. Durch diesen Standpunkt der freien Forschung sind die zahlreichen einander vielfach widerstreitenden Systeme der Neuzeit zunächst allerdings nur wie durch ein negatives Band untereinander verbunden, ähnlich wie die mannigfaltigen protestantischen Sekten, sosehr sie sich untereinander aufs schärffte befehden, durch die Negation, den Protest gegen die eine katholische Wahrheit zusammengehalten werden.

Außer diesem negativen Bande, das die neueren philosophischen Systeme zu einer Einheit verknüpft, besteht aber ein gemeinsames positives Princip, das ebenso in dem religiösen Standpunkte der Reformation seine Analogie findet. Um aber diese Analogie und

damit den principiellen Gegensatz der protestantischen zur katholischen Weltanschauung genauer zu bestimmen, genügt es nicht, auf die Schriftforschung oder das von den protestantischen Theologen sog. Formalprincip hinzuweisen. Denn nicht in diesem oder der angeblich durch sich selbst klaren und hinreichend verständlichen Schrift, sondern in dem von den genannten Theologen als Materialprinzip bezeichneten Grundsatz des subjectiven allein rechtfertigenden Glaubens haben wir das charakteristische Merkmal der religiösen Anschauung der Reformation im Unterschiede von der katholischen zu suchen. Luther insbesondere legte an die Bibel den Maßstab seines persönlichen religiösen Bedürfnisses. Er glaubte, nur im Verzicht auf jede eigne Heilsthätigkeit, nur im vertrauensvollen Glauben, daß im Erlöser, dem Sohne Gottes, sein eigenes Heil eine bereits vollendete Thatsache sei, den Frieden für sein von Zweifeln zerrissenes Innere zu finden. Was nun dieser seiner innern, wie er meinte, von Gott selbst gewirkten Lebenserfahrung in den geschichtlich überlieferten als göttlich von außen ihm dargebotenen Schriften gemäß schien, erkannte er an; was ihm damit im Widerspruche zu stehen schien, verwarf er: mit andern Worten, die innere Lebenserfahrung wurde von ihm zunächst auf dem religiösen Gebiete zum obersten Grundsatze erhoben. Nicht als ob das innere Kosten der Wahrheit, die innere, göttliche Lebenserfahrung durch den katholischen Standpunkt ausgeschlossen wäre; aber nach katholischer Anschauung ist das Schauen und Erfahren Lohn des demüthigen Glaubens, nicht aber Bedingung oder innerliche Form desselben. Der Katholik glaubt, um zu schauen, Luther will schon im Glauben schauen und erfahren.

Die katholische Weltanschauung hatte sich bereits vor Luther durch eine Jahrhunderte lang fortgesetzte Geistesarbeit zu einem theologischen und philosophischen Lehrgebäude ausgebildet, dessen wesentlichste Umrisse sich in folgenden Sätzen darstellen lassen. Grundlage und nächste, wenn auch nicht ausschließliche Quelle alles menschlichen Erkennens bilden die Thatsachen der Erfahrung. Die denkende Betrachtung der Natur aber sowie die unseres eigenen Innern führt uns zur Erkenntniß einer höheren übersinnlichen Welt, insbesondere der höchsten Ursache aller Dinge. Obgleich nun aber die Vernunft zur Erkenntniß Gottes führt, so liegt doch in den natürlichen intellektuellen Kräften des Menschen nicht auch das Mittel, um mit jener übersinnlichen Welt, um mit dem Schöpfer selbst in eine unmittelbare reale Lebensverbindung, in eine unmittelbare Erkenntniß- und

Liebesgemeinschaft zu treten. Gleichwohl ist der geschaffene Geist von einer solchen nicht ausgeschlossen. Was ihm von Natur versagt ist, wird ihm auf übernatürlichem Wege, durch göttliche Herablassung und Gnade zu theil. Alle Veranstaltungen der göttlichen Vorsehung zielen darauf ab, die übernatürliche Lebensverbindung mit Gott zu begründen, oder die zerstörte wieder herzustellen. Diese Veranstaltungen aber sind positiver Art. Wie die übernatürliche Lebensgemeinschaft von Gott ausgehen muß, nicht aber vom Menschen her ihren Ursprung nehmen kann, so hängt es auch von göttlicher Bestimmung ab, an welche Mittel jene Verbindung geknüpft, von welchen Bedingungen sie abhängig gemacht werden soll. Die katholische Ueberzeugung nun ging und geht dahin, daß die Kirche mit ihren Gnadenschätzen das erkorene Mittel sei, an welches Gott die übernatürliche Erhebung zu unmittelbarer Lebens- und Liebesgemeinschaft knüpfte. Der sichtbaren Kirche Christi sei das heilige Feuer anvertraut, das übernatürlich erleuchtend und entzündend die Gläubigen für die künftige Anschauung bereite, und auserlesene Seelen in mystischer Schauung und innerer Lebenserfahrung zuweilen auch hienieden schon den Vorgeschmack himmlischer Beseligung kosten lasse.

In das Gewebe dieser katholischen Weltanschauung griffen die Häupter der Reformation, vor allem Luther, mit kecker Hand und zerrissen sein festes Gefüge. Nach Luther gebührt dem menschlichen Geiste jene der katholischen Auffassung zufolge übernatürliche Verbindung mit Gott, ja sie gehört nicht allein zu seiner unentbehrlichen sittlich-religiösen persönlichen Ausstattung, sondern geradezu zu seiner Natur und bildet ein Stück seines Wesens. Daher ist durch den Verlust der ursprünglichen Gaben infolge der Sünde dem Menschen ein wesentlicher Theil seiner Natur verloren gegangen. Er ist in seinem Wesen geschädigt worden. Aber die natürliche Empfänglichkeit hiefür ist geblieben, und diese ist es, die wesentlich unabhängig von äußeren objectiven Veranstaltungen, Kirche und Sakrament, durch rein innere Vorgänge, mögen dieselben nun an Aeußeres sich anlehnen oder nicht, durch den Glauben und die zuversichtliche Annahme, daß Gott in Christo uns ohne unser Zuthun zu Gnaden aufnehme und als seine Kinder anerkenne — wie der im Stein verborgene Funke zu neuem Leben erweckt wird, wobei der Mensch sich leidend verhält, also jene natürliche Empfänglichkeit für das Göttliche als eine leidende betrachtet wird.



Wie immer auch diese Gedanken im Einzelnen von den Reformatoren durchgeführt wurden, so viel ist klar und für die neuere Philosophie entscheidend geworden, daß sie im religiösen Gebiete an die Stelle der objectiven Autorität, der Kirche, der kirchlichen Lehrtradition u. s. w. als oberste Richtschnur die innere Erfahrung setzten und als Grundlage jedes natürlichen oder übernatürlichen Verhältnisses zu Gott betrachteten. Damit war zunächst dem religiösen und theologischen Subjectivismus die Bahn gebrochen, aus dem der philosophische, als unmittelbare Folge sich ergeben mußte. Indem nämlich die innere göttliche Kundgebung, das erfahrungsmäßige Erleben wie der Sünde so auch der Erlösung und Befreiung von Schuld und Gottverlassenheit als das Natürliche und Normale angesehen wurde, lag es nicht nur nahe, auch für das philosophische Erkennen die Erfahrung als höchste Richtschnur und ausschließliche Quelle zu proklamiren, sondern es folgte unmittelbar, daß die Vernunft mit ihren über die Erfahrung hinausgehenden Schlüssen auf eine der natürlichen Erfahrung unzugängliche und doch erkennbare übersinnliche Welt etwas Ueberflüssiges, Entbehrliches, ja Unwirksames und Unnatürliches sei. Damit war die Vernunft aus einem erkennenden, zu einem die in sinnlicher oder übersinnlicher Erfahrung gegebenen Erkenntnisse verarbeitenden, trennenden und verbindenden, überhaupt ordnenden, also formalen, Vermögen herabgesetzt. Als ihre Aufgabe gilt nicht mehr, den Besitz der Wahrheit über alle Erfahrung hinaus zu erweitern, sondern das Erfahrene und innerlich oder äußerlich Erlebte auseinanderzulegen, zu sichten und anderen methodisch zu vermitteln.

Es möchte nun wohl den Anschein haben, als ob die Reformation durch ihre Herabsetzung der Vernunft das wesentliche Interesse des menschlichen Geistes an der Erkenntniß der Wahrheit nicht schädigte, weil sie wenigstens dem Anschein nach in der inneren religiösen Erfahrung einen reichlichen Ersatz für das Verlorene gewährte. Gleichwohl kann nicht geleugnet werden, daß sie nicht allein das Interesse der Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen, sondern auch das Interesse der Wahrheit selbst in der folgenschwersten und empfindlichsten Weise verletzte. Was das erstere, das Interesse der Wissenschaft betrifft, so kann eine religiöse Erfahrung offenbar nicht auf das Einleuchtende und Allgemeine der äußeren Anschauung Anspruch erheben. Und wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß es innere Erfahrungen gibt, nämlich die allgemeinen Bewußtseins-

Thatsachen, die an Evidenz hinter den äußeren Erscheinungs-Thatsachen nicht zurückstehen, so kann dies doch nicht von den Thatsachen der religiösen Erfahrung behauptet werden. Dieselben sind nämlich individuell und subjectiv, und können aus diesem Grunde nicht Gegenstand wissenschaftlicher Beweisführung sein. Dem Geiste der Reformation entspricht demnach durchaus jene Tendenz, welche im Religiösen und Wissenschaftlichen Gegensätze erblickt und jenes aus dem Gebiete wissenschaftlichen Erkennens ausgeschlossen wissen will. Die Reformation schädigt aber auch das Interesse der Wahrheit selbst. Dadurch daß man dem menschlichen Geiste ein höheres Organ für die göttlichen Dinge zuschrieb und das niedrigere und unvollkommenere als ein unbrauchbares von sich wies, vermochte man die Natur der Dinge nicht zu ändern. Man glaubte das Göttliche zu schauen, unterschob aber demselben trügerische Phantome. Der wirkliche Gegenstand äußerer und innerer Erfahrung, d. h. endliche und sinnliche Begriffe und Vorstellungen mischten sich in die Erkenntniß des Göttlichen. Man braucht nur an die Namen eines Jacob Böhme, Valentin Weigel u. a., die das lutherische Dogma ins Philosophische zu übersetzen versuchten, zu erinnern, um von der Richtigkeit des Gesagten überzeugt zu werden.

Da diese Art von Philosophie von unwissenschaftlicher Schwärmerei nicht freizusprechen ist, so werden wir es begreiflich finden, wenn besonnenere Geister sich einfach an die äußere sinnliche Erfahrung hielten. Diesen Standpunkt nun sehen wir den Vater der neueren Philosophie, Bacon von Verulam (1561—1626) in der That einnehmen. Indem er das reformatorische Princip des Erfahrens und Erlebens der Wahrheit im wissenschaftlichen Sinne nahm, erklärte er die sinnliche Erfahrung als die Grundlage, auf welcher ein neuer, zugleich ein soliderer und umfassenderer Bau menschlichen Wissens errichtet werden sollte, als derjenige war, der sich auf den Fundamenten der aristotelischen Logik erhoben hatte. Die Lehre, daß die Wissenschaft auf Erfahrung begründet werden müsse, war nun allerdings nichts Neues. Der von Bacon so schulmeisterlich behandelte Aristoteles hatte dasselbe gelehrt. Aber es handelte sich um die Frage, was Erfahrung sei, und welche Mittel der menschliche Geist besitze, um sich des Erfahrungmäßigen nach den Anforderungen der Wissenschaft zu bemächtigen. Aristoteles nahm zwei derartige Mittel an, Sinnlichkeit und Vernunft; jene offenbare uns die Erscheinungen, diese die den Sinnen verschlossene Ordnung, den

ideellen Zusamenhang der Dinge, sofern sie in Gattungen und Arten sich gliedern, und ihren realen Zusammenhang in der Verkettung von Ursachen und Wirkungen. In der Erkenntniß dieser Ordnung lag zugleich die Möglichkeit über die Erfahrung hinaus zur ersten Ursache sich zu erheben und auf diese Weise den wenn auch im Einzelnen einer fortgesetzten Verbesserung und Erweiterung fähigen Bau des menschlichen Wissens doch im großen Ganzen und im Wesentlichen zu vollenden. Es war nun allerdings nicht Bacon's Absicht, die Vernunft aus der Zahl der Werkzeuge menschlicher Erkenntniß zu streichen und den Sinnen die Alleinherrschaft im Reiche des Wissens zuzuerkennen. Er stellte aber eine Theorie auf, die zu dieser Folgerung führen mußte, und den Keim in sich trug, aus welchem die sensualistischen und materialistischen Irrthümer der von ihm ausgehenden empiristischen Schulen hervorsproßten. Diese Theorie betrifft die Urtheile und Sätze, in welchen wir allgemeine Wahrheiten zum Ausdrucke bringen. Nach Bacon's Ansicht beruhen alle diese Sätze auf Induction, d. h. einem Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine, und zwar auf einer Induction, wie er sie selbst sich ersonnen hatte, und die wesentlich nur in der Sammlung der einzelnen Thatsachen und Erscheinungen und der Verallgemeinerung ihrer gleichmäßig wiederkehrenden Verknüpfung, oder, wenn der Ausdruck „Gesetz" hier am Platze wäre, des darin sich kundgebenden empirischen Gesetzes besteht. Um den Gegensatz zwischen Bacon und der bis dahin herrschenden aristotelischen Ansicht in dieser Hinsicht in anschaulicher Weise darzustellen, erinnern wir an Sätze, wie: das Wasser löscht den Durst, das Feuer wärmt u. dgl. Nach der früheren Ansicht reicht, um solche Sätze *allgemein* behaupten zu können, die Erfahrung eines oder einiger Fälle hin. Denn ist kein Grund zur Annahme vorhanden, daß eine Wirkung aus Nebenumständen erfolge, sondern steht fest, daß sie aus der Natur der fraglichen Ursache, des Wassers, Feuers u. s. w. entspringe, so sind wir berechtigt, allgemein zu sagen, daß eine derartige Ursache eine so beschaffene Wirkung nach sich ziehe. Dabei leitet uns die Erwägung, daß eine Ursache nicht anders, als ihrer Natur entsprechend zu wirken vermöge, die Natur der Ursache aber in der Wirkung sich offenbare. Nach dieser Ansicht also werden nicht alle Wahrheiten auf dem Wege der Induction oder des Uebergangs vom Besondern zum Allgemeinen erkannt, vielmehr setzt der inductive Proceß selbst allgemeine Wahrheiten voraus, die wenn auch nicht

unabhängig von der Bethätigung der Sinne überhaupt, doch durch die blose Vergleichung der Begriffe unmittelbar einleuchten. Als Beispiele von solchen Wahrheiten mögen angeführt werden: Der Theil ist kleiner als das Ganze, kein Entstehen oder Vergehen, überhaupt kein Geschehen ohne Ursache u. dgl. Bacon dagegen löste den induktiven Proceß von jeder allgemeinen nicht selbst wieder auf Induktion beruhenden Wahrheit ab, und rechnete gerade das dem Aristoteles zum Vorwurfe an, daß er von wenigen Erfahrungen unmittelbar zu den allgemeinsten Sätzen sich erhoben habe. Nach seiner Auffassung werden vielmehr die allgemeinsten Wahrheiten zuletzt und nur auf dem Wege induktiver Verallgemeinerung erkannt.

„Dann allein, so gibt ein Verehrer Bacon's (Craik, Bacon, his writings and his philosophy p. 185) seinen Gedanken wieder, besteht eine Hoffnung für die Wissenschaften, wenn man auf einer ununterbrochenen Stufenleiter von einzelnen Thatsachen zu niederen Axiomen, von diesen zu mittleren, aber immer höheren und zuletzt zu den allgemeinsten emporsteigt." Es bedarf keines besonderen Scharfsinns, um einzusehen, daß wir auf diesem Wege überhaupt nie zu einer wirklich allgemeinen Wahrheit gelangen könnten, daß also die Philosophie Bacon's, wenn auch nicht bewußt und mit Absicht, die ewigen Wahrheiten aufhebt. Mit diesen aber mußten auch die Verstandesbegriffe, die auf das allgemein und nothwendig Gültige sich beziehen, preisgegeben werden, und die gesammte übersinnliche Erkenntniß in's Schwanken gerathen. Die Philosophie Bacon's führte denn auch in folgerichtiger Entwicklung zu einer sensualistischen Auffassung vom Wesen und Ursprung der Begriffe und Ideen der menschlichen Vernunft.

Es ist auch gegenwärtig theilweise noch Mode, Bacon als Erfinder und Gesetzgeber der Induktion zu preisen. Er ist aber weder das eine noch das andere. Wenn wir ihn aber doch als das erstere gelten lassen wollen, so ist er Erfinder einer Induktion, die man mit Recht als ein schwerfälliges und unbrauchbares Werkzeug bezeichnet hat. Sein eigenes inductives Verfahren hat von jeher den Spott der wirklichen Naturforscher, z. B. eines Liebig herausgefordert. Der oben erwähnte Schriftsteller gesteht, daß Bacon's inductives Verfahren mit einer blinden Anhäufung von Fällen (Instanzen) beginne, die so wenig unter der Leitung irgend einer vorläufigen Annahme oder Hypothese steht, als etwa die Fische, wie sie groß und klein mit dem Netze emporgezogen werden. Was zufällig zur Hand kommt,

wird zusammengerafft. „Jedenfalls ist dies nicht die kürzeste Methode, noch diejenige, welche immer bei wirklicher Forschung und Entdeckung angewendet wurde. Bacon selbst, der nie etwas in der Naturwissenschaft entdeckte, hat sie angewendet, sonst aber kein menschliches Wesen." (Crail, 212. 213).

Das eine muß zugestanden werden, daß Bacon der Prediger und Lobredner der induktiven Forschung geworden ist, aber wie de Maistre geistreich bemerkt, ein Prediger ohne Mission, wie seine Kirche.

Größer als die wissenschaftliche Bedeutung Bacon's ist seine schriftstellerische. Aber auch dem Stile ist der Stempel einer sinnlichen und empiristischen Denkweise aufgeprägt, und findet sich überdies darin viel Schein und Flittergold. Bilder und glänzende Antithesen müssen den Mangel an Gedanken decken. Scharfe Antithesen, bemerkt ein anderer Landsmann Bacon's, Coleridge, und witzige Analogien, in denen die Aehnlichkeit oft mehr dem Doppelsinn oder der Zweideutigkeit eines Wortes als irgend einer wirklichen Uebereinstimmung in Sache oder Bild zuzuschreiben ist, machen die liebenswürdigen Fehler seines Stiles, die Dalilahs unseres philosophischen Samson aus. (Crail, 211 f.)

De Maistre findet Bacon's Stil materiell wie seine Denkweise. „Sein Gedanke scheint, wenn es gestattet ist, sich so auszudrücken, sich mit den Gegenständen, die ihn ausschließlich beschäftigten, zu verkörpern, sinnenfällige Gestalt anzunehmen. Jeder abstrakte Ausdruck, jedes Wort der sich selbst betrachtenden Intelligenz mißfällt ihm. Jede Idee, die ihm nicht die drei Dimensionen vorstellt, verweist er in die Schule. In allen seinen Werken findet sich nicht eine Zeile, nicht ein Wort, das sich an den Geist wendet. Das Wort ‚Vorurtheil' ist für sein Ohr zu fein. Er sagt ‚Idol', denn ein solches ist ein Standbild von Holz, Stein oder Metall, das Farbe und Gestalt hat, das man berühren und auf ein Piedestal stellen kann. Statt zu sagen: nationale Standesvorurtheile bedient er sich der Ausdrücke: Idole der öffentlichen Plätze, der Stämme, und jene persönlichen Vorurtheile, die vom Charakter und von Gewohnheiten herrühren, nennt er Idole der Höhle; denn das Innere des Menschen ist für ihn nur eine feuchte Höhle, und die von ihrem Gewölbe tropfenden Irrthümer gerinnen zu stalaktitähnlichen Gebilden. . . . Hume hat dem Stile Bacon's nur theilweise Gerechtigkeit widerfahren lassen, indem er ihn steif und pedantisch nennt. Er hätte hinzufügen können, daß dieser Stil den wahren philosophischen Geist

vollständig ausschließe. Indessen gedenke ich das Bacon gebührende Verdienst eines geistreichen, malerischen und poetischen Stils nicht in Abrede zu stellen." (Oeuvres de Jos. de Maistre t. V. p. 44. 45.)

Bacon verstand es, fremden Gedanken das anziehende Gewand bildlicher Redeweise umzuwerfen und ihnen dadurch den Schein der Originalität zu verleihen. So sind es echt aristotelische und scholastische Anschauungen, wenn Bacon von dem wahren Philosophen sagt, er sammle und verarbeite zugleich wie die Biene, statt nur zu sammeln, wie die Ameise, oder wie die Spinne, alles aus sich herauszuspinnen; oder wenn es anderswo bei ihm vom menschlichen Geiste heißt, er erkenne sich selbst im reflexen, die Welt im direkten, Gott im gebrochenen Lichtstrahle. Aristotelisch sind Ausdruck und Gedanke, wenn er die Hand als Werkzeug der Werkzeuge und die Seele als Form der Formen bezeichnet. Von Bacon stammt der häufig angeführte Ausspruch, die oberflächlich gekostete Philosophie möge zur Gottesleugnung führen, die tief und voll geschöpfte aber führe zur Religion zurück. Charakteristischer für seine eigene Denkweise ist die Aeußerung, der menschliche Geist bedürfe nicht der Flügel, sondern eines Bleigewichts, das ihn auf der Erde festhalte. Als ein solches Bleigewicht und als eine oberflächliche von Gott abführende Philosophie erwies sich Bacon's eigene Philosophie, die auf den gewöhnlichsten Nutzen abzielt und durch Erkenntniß und Beherrschung der Natur das irdische Leben so angenehm als möglich zu machen als ihre höchste Aufgabe betrachtet. Die Consequenz dieser Philosophie ist im theoretischen Gebiete der Materialismus, im praktischen der Utilitarismus.

Ein Zeitgenosse und Freund Bacon's, kühner und aufrichtiger als der schlaue und charakterlose Kanzler von England, trug kein Bedenken, alle diese Consequenzen zu ziehen. Hobbes (1588—1679) ist Sensualist und Materialist als theoretischer, Anhänger des Staatsabsolutismus in seiner abschreckendsten Gestalt als praktischer Philosoph. Die Leugnung nothwendiger und ewiger Wahrheiten, zu welcher die ausschließliche Geltung der inductiven Methode führen mußte, bedeutet im praktischen Gebiete die Zufälligkeit aller sittlichen Normen. Für Hobbes gibt es daher kein Naturrecht, das unter allen Umständen geachtet werden müßte. Ueber Religion und Sitte hat der Staat und in diesem ein absoluter Monarch zu entscheiden. Ihren Entscheidungen haben sich die Unterthanen bedingungslos zu unterwerfen. Was der große römische Redner anerkannte, die Existenz eines Gesetzes, über welches Senat und Volk keine Macht zusteht

und das in Athen und Rom und überall auf dem Erdkreise dasselbe ist, hat für den englischen Sensualisten keine Geltung. Wenn Hobbes unter die Aufgaben und Früchte des geselligen Lebens im Staate unter anderem die Herrschaft der Vernunft, die Pflege der Wissenschaft, Friede, Wohlwollen rechnet, so werden mit solchen Einschränkungen die widervernünftigen und unsittlichen Grundlagen des Systems nicht aufgehoben; denn gibt es keinen von menschlichem Belieben unabhängigen Unterschied des Guten und Bösen, so kann von einem wahrhaft idealen und sittlichen Gehalt des Lebens nicht mehr die Rede sein. Bezeichnend ist übrigens, daß der Pantheismus trotz der idealen Drapirung, mit der er seine Blößen verhüllt, demselben Staatsabsolutismus das Wort redet. Beide nämlich, Materialismus und Pantheismus, kennen nichts Höheres als den Menschen, der ihnen die vollendetste Blüthe des Naturlebens oder der fleischgewordene Gott ist. Sieht man von den besonderen Formeln dieser Systeme ab, so ist der wesentliche Inhalt derselbe. Hobbes und Hegel reichen sich die Hände.

Heben wir noch einige der theoretischen Lehrsätze Hobbes' hervor! Es existiren nur Körper. Diese bilden daher den ausschließlichen Gegenstand menschlichen Erkennens. Sie bestehen aus kleinen, selbst wieder ausgedehnten Theilen, die Elemente der Körper sind also wieder Körper. Außer der körperlichen Substanz gibt es nur örtliche Bewegungen. Diese allein entsprechen unsern Empfindungen und Wahrnehmungen. Farben und die übrigen sinnlichen Eigenschaften sind sonach nicht Eigenschaften der Dinge. In all diesen Lehren werden nur die Theorien der Patriarchen des Materialismus, Demokrit und Epikur, aufgewärmt. Da es nach materialistischer Ansicht wie keine nothwendigen Wahrheiten so auch keine festen und bestimmten Wesenheiten und Naturen giebt, so konnte Hobbes annehmen, daß die Anlage zur Empfindung in allen Körpern vorhanden sei, und daß es deßhalb nur der zufälligen Gruppirung der Atome zu Organismen bedürfe, damit wirkliche Empfindung und auf höherer und verfeinerter Stufe Gedanke entstehe. Damit waren die Grundlagen des späteren Darwinismus gegeben; denn ist die seelische Anlage im Körper als solchem schon enthalten, so ist die Möglichkeit eines stetigen Uebergangs vom Unorganischen zum Organischen, vom Empfindungslosen zum Empfindenden eine nothwendige Folge. Noch geringere principielle Schwierigkeit kann dann weiterhin in einer Umbildung der Arten bis hinauf zum Menschen liegen.

Die von Bacon und Hobbes ausgestreuten sensualistischen und materialistischen Keime fielen in England und Frankreich auf fruchtbaren Boden. Bevor wir aber die Entwicklung dieser Keime weiter verfolgen, haben wir unsere Aufmerksamkeit dem Begründer einer anderen Richtung der modernen Philosophie, der im Gegensatze zur empirischen sog. rationalistischen zuzuwenden. Es möchte nun scheinen, als ob unsere Behauptung, die gesammte moderne Philosophie beruhe auf dem Princip der Erfahrung und unmittelbaren Anschauung, auf Descartes (1596—1650) und die von ihm ausgehenden rationalistischen Systeme keine Anwendung finde. Dieser Schein wird durch die gewöhnliche Gegenüberstellung von Vernunft und Erfahrung, wie sie sich in den zur Charakteristik jener Hauptrichtungen gebrauchten Ausdrücken: rationalistisch und empiristisch selbst findet, bekräftigt. Gleichwohl müssen wir darauf bestehen, daß weder der methodische Zweifel, noch auch die berühmte Formel: „Ich denke, also bin ich" das tiefste Wesen und den innersten Grund der von Descartes angefangenen philosophischen Reform ausdrücken. Das eigentliche und Grundprincip, welchem sowohl der allgemeine Zweifel als auch die erwähnte Formel ihren Ursprung verdanken, ist eben das der gesammten modernen Philosophie zu grunde liegende Princip der Erfahrung. Nur muß dieser Begriff weiter gefaßt und darf nicht allein auf die sinnliche Wahrnehmung beschränkt werden. Descartes nämlich gab jenem Princip die Fassung, daß der wahre Gegenstand unserer Erfahrung unsere eigenen Wahrnehmungen, Gedanken und Ideen seien, und daß wir nur durch diese hindurch, nämlich soweit dieselben die Wirklichkeit repräsentiren, mit dieser in Verbindung treten und über sie uns vergewissern können. Damit war ein Schritt von ungeheurer Tragweite über Bacon hinaus gemacht.

Alle Irrthümer der neueren Philosophie, insbesondere der sog. Idealismus, diese extremste Form des Skepticismus, von welcher die Wirklichkeit nicht blos bezweifelt, sondern geleugnet und behauptet wird, der menschliche Geist könne nichts als seine eigenen Wahrnehmungen und Gedanken erkennen, liegen in jenem Grundprincip wie im Keime verborgen. Das rationalistische Gepräge aber erhält die Erfahrungsphilosophie des Descartes dadurch, daß er, nicht wie später Locke auf die subjective Wahrnehmung, sondern auf das Denken den Nachdruck legt. Das Denken macht ihm das Wesen der Seele aus. Im Gedanken ist der Geist wahrhaft bei sich selbst und seiner selbst gewiß. Zu dieser Auffassung ward Descartes im Unterschied von

Bacon durch die Richtung seines Geistes auf das von dem englischen Philosophen vernachläßigte Mathematische geführt. Die Mathematik gibt seiner Philosophie ihre besondere Richtung. Daher auch die von ihm bevorzugte Methode die deductive, nicht die inductive ist. Dem entspricht auch das von ihm aufgestellte Kriterium der Gewißheit, nämlich die constructive Klarheit und Anschaulichkeit der Gegenstände des Erkennens. Damit wurde in einer noch radicaleren Weise, als von Bacon geschehen, die aristotelische Wissenschaftslehre und Theorie der Beweisführung als Uebergang vom Bekannten zum Unbekannten, von der Wirkung zur Ursache, von einer erfahrbaren und erfahrenen Wirklichkeit zu einer transcendenten und (wenigstens natürlicher Weise) unerfahrbaren Wirklichkeit, d. h. von der Welt außer uns und in uns zu Gott aufgehoben. Derartige Beweisführungen gewähren nicht die von Descartes verlangte Klarheit des Erkennens.

Es ist daher nicht ein Schluß, durch welchen ich nach Descartes von meinem eigenen Sein Gewißheit besitze. Das „Ich denke, also bin ich" soll nicht der Schlußfolgerung gleich gelten: Alles, was denkt, existirt, ich denke, also existire ich. Es soll auch nicht den Uebergang von der Thätigkeit zur Substanz als ihrem Grund und Princip ausdrücken. Vielmehr ist der Sinn: in meinem Denken bin ich mir unmittelbar meines Daseins und Wesens bewußt. Descartes setzt daher folgerichtig in die Denkthätigkeit das Wesen der Seele. Jener berühmte Satz bedeutet also: In meinem Denken schaue, erfahre ich unmittelbar mein Sein.

Nicht anders verhält es sich mit den Beweisen, die Descartes für das Dasein des höchsten Grundes alles Seins, Gottes, führt. Schon der Umstand, daß er die hergebrachten Beweisgründe, die Schlüsse aus der Existenz beweglichen, veränderlichen, zufälligen Seins auf das Dasein einer unbewegten, nothwendigen Ursache unbeachtet bei Seite liegen ließ, enthält einen Hinweis auf die ganz neue Auffassung, die er sich von der Natur der menschlichen Gotteserkenntniß bildete. Gott wird von uns nicht auf dem Wege der Causalität erkannt, sondern durch eine von ihm selbst unserem Wesen eingeprägte Idee von ihm, die im Grund nichts anderes ist als der Widerschein der eigenen Vollkommenheit der vernünftigen Natur. Die Seele in ihrem rastlosen unendlichen Streben nach Wahrheit und Vollkommenheit trägt das Siegel göttlichen Ursprungs und Wesens an sich.

Nur zu bald aber enthüllte die intuitive Gottesidee, die Descortes gegen die Wahrheit und die Natur der Dinge dem menschlichen Geiste zuschrieb, ihr wahres Antlitz, indem sie sich als jener allgemeinste Begriff der menschlichen Vernunft darstellte, den schon die Eleaten und nach ihnen alle Pantheisten mit dem Begriffe Gottes verwechselten, nämlich als der des allgemeinen Seins und der damit für eins und dasselbe genommenen allgemeinen Vernunft. Mit anderen Worten, der kühne Schritt Descartes' war ein Sprung in den verhängnißvollsten Irrthum der neueren Philosophie, den Pantheismns.

Wir werden nunmehr verstehen, wie wir die Beweise für Gottes Dasein, welche Descartes an Stelle der hergebrachten gesetzt, zu nehmen haben. Indem der allgemeine Zweifel vor der einleuchtenden Existenz des Zweifelnden, d. i. Denkenden Halt macht, wird aus der Evidenz des Selbstbewußtseins der Maßstab für alles Erkennen abgezogen: wahr sei, was mit der Klarheit des Selbstbewußtseins erkannt werde. Diese Klarheit aber besitze die Idee eines höchsten unendlichen Wesens, in welcher die Nothwendigkeit der Existenz eingeschlossen sei, wie in dem Begriff des Dreieckes die Bestimmung, daß seine Winkelsumme zwei Rechten gleich sei. Ferner sei ebenso klar und einleuchtend, daß mein eigenes beschränktes Wesen nicht Ursache einer überaus vollkommenen Idee, wie es die des Unendlichen sei, sein könne. Also existire Gott. Bei dieser Beweisführung, die jedoch nur als eine Darlegung des unmittelbar Einleuchtenden und mit dem Selbstbewußtsein untrennbar Verbundenen aufgefaßt werden soll, erregt der Umstand gerechte Verwunderung, wie Descartes die menschliche Idee des Unendlichen für etwas so Vollkommenes, ja eigentlich selbst Unendliches halten, und wiederum wie er diese unendliche Idee des Unendlichen so klar und deutlich finden konnte, daß es nur der Entwicklung derselben bedürfe, um die Existenz ihres Objectes mit Gewißheit behaupten zu können. Wer möchte da noch einen Zweifel darüber hegen, daß der Pantheismus vom Baume dieser Philosophie wie eine reife Frucht sich ablösen mußte?

Nach demselben Kanon der Klarheit und Deutlichkeit bestimmt Descartes das Wesen der Natur mit Einschluß der Thierwelt und des menschlichen Leibes sowie das Wesen der Menschenseele. Dieses besteht ihm im Denken, jenes in der Ausdehnung, denn Klarheit und Deutlichkeit besitzt nach seiner Ansicht das Körperliche nur, soweit

es mathematischer Auffassung fähig ist. Das Wesen der Seele gibt sich im Denken als Gegenstand innerer Erfahrung unmittelbar kund. Demnach ist der Körper ein ausgedehntes und theilbares, der Geist ein einfaches und denkendes Wesen. Die Schwierigkeit, die sich aus dieser Begriffsbestimmung für das Verhältniß von Leib und Seele ergibt, scheint Descartes selbst in ihrer vollen Tragweite nicht erkannt zu haben. Seine Anhänger lehrten theils einen realen Einfluß (physischen Influx), den Leib und Seele auf einander ausüben, theils nahmen sie wie Geulinx und Malebranche zu der abenteuerlichen Vorstellung der sog. Gelegenheitsursachen ihre Zuflucht, indem ein beständiges unmittelbares Eingreifen der höchsten Ursache den Verkehr zwischen Leib und Seele vermitteln sollte. Für die ältere Auffassung fiel diese durch Descartes künstlich geschaffene Schwierigkeit hinweg, denn da nach ihr Leib und Seele wie bestimmbarer Stoff (Materie) und bestimmende Form sich verhalten, also sich gegenseitig zur Einheit des Wesens und der Natur ergänzen, so stand nicht die Art und Weise, wie Leib und Seele, sondern nur wie die verschiedenen Seelenvermögen, z. B. Sinnlichkeit und Verstand, aufeinander wirken, in Frage.

Wenn bisher die Erkenntniß der Principien der Dinge als eine schwierige Aufgabe gegolten hatte, nach dem Worte des Dichters: difficile est rerum cognoscere causas (es ist schwer, die Ursachen der Dinge zu erkennen), so wurde Descartes durch seinen Standpunkt und sein Grundprincip zu der entgegengesetzten Annahme geführt, daß die Principien der Dinge vielmehr mit einleuchtender Klarheit erkannt werden. Als klar und deutlich aber gilt ihm nicht allein das Selbstbewußtsein und die mathematische Construction, sondern auch, wie wir sahen, die Idee Gottes, des Unendlichen.

An diesem Punkte nahm ihn, sozusagen, Spinoza (1632—1677) beim Wort: jener Philosoph, der zuerst die pantheistischen Keime, die in dem Princip der rationalistischen Richtung der neueren Philosophie verborgen lagen, enthüllte. Jene klare intuitive Gottesidee, sagt uns Spinoza, ist nichts anderes als die der menschlichen Vernunft wesentliche Idee des allgemeinen Seins, der allgemeinen Substanz, wovon die Dinge nur die zufälligen und vergänglichen Bestimmungen oder Modificationen sind. Wie der allgemeine Gedanke des Seins alle concreteren Begriffe als seine näheren Bestimmungen in sich befaßt, so ist das ihm entsprechende objective

Sein Wurzel und Substanz aller Einzelwesen, die sich zu ihm als Erscheinungen verhalten. Das von uns im Grunde der Vernunft geschaute Unendliche ist kein anderes als eben dieses allgemeine Sein, das sich uns unter den beiden Attributen des Denkens, welches die Geisterwelt, und der Ausdehnung, welche die Körperwelt umfaßt, zu erkennen gibt. So erwies sich das nährende Brod unmittelbarer Vernunftschauung, das Descartes dem menschlichen Geiste darzureichen wähnte, als ein Stein; der titanisch aus eigener Kraft zum göttlichen Standpunkt des Erkennens emporstrebende Geist sah sich in sein eigenes Nichts zurückgeworfen; das vermeintliche Unendliche erwies sich als ein caput mortuum der Abstraction.

Der spinozistische Gott nämlich ist die allgemeine Substanz, ein Vernunftbegriff, eine Abstraction, die der Geist aus sich herausversetzt und fälschlich für den Wesensgrund und die höchste Ursache der Dinge nimmt. Die intuitive Idee von Gott in uns ist nach Spinoza die Fähigkeit, in allem Gott, alles als Ausdruck und Erscheinung oder Modus göttlicher Attribute zu schauen. Solcher Attribute oder Vollkommenheiten erkennen wir nach Spinoza klar und deutlich nur zwei, Denken und Ausdehnung. Als Attribute schlechterdings von einander geschieden, sind sie angeblich doch im göttlichen Wesen vollkommen eins. Das Denken wirkt nicht auf Ausdehnung, und umgekehrt, Ausdehnung nicht auf Denken; es gibt keine Wechselwirkung zwischen ihren Modi (Geist und Körper). Gleichwohl besteht zwischen ihnen vollkommene Harmonie, weil sie in Gott, d. h. ihrem Wesen nach eins und dieselbe, die allumfassende Substanz sind. — Was nach der gewöhnlichen Betrachtung Wesen sind, Geister und Körper stellen sich bei Spinoza auf dem höheren, speculativen Standpunkte als blose Zustände oder Modi jener Attribute dar. Es ist daher eine doppelte Betrachtungsweise der Dinge zu unterscheiden, die sinnlich-vernünftige einerseits und die höhere, verstandesmäßige andererseits. Für die letztere verschwindet das Außereinandersein der Dinge in Zeit und Raum und tritt an seine Stelle die eine unveränderliche, ewige göttliche Substanz. Spinoza nennt dies die Dinge unter der Gestalt der Ewigkeit betrachten.

Spinoza richtet also den Blick auf das Ewige und Unvergängliche, wie er meint, Göttliche; dieses ist ihm Gegenstand rein geistiger interesseloser Liebe. Dieses Ewige aber ist wie wir sahen, nur die Abstraction des allgemeinen begrifflichen Seins. Wer wird



sich für ein derartiges Ewige begeistern können? Die „intellektuelle Liebe" ist so unwahr und frostig, wie sein Gegenstand, die starre Substanz, leer und kalt ist.

Jakobi rühmt der spinozistischen Philosophie nach, daß sie die einzige wissenschaftlich mögliche sei. So falsch diese Behauptung ist, welche die Wissenschaft in einen nothwendigen Widerstreit mit den Ahnungen des Gemüthes bringt und das geistige Wesen des Menschen in zwei feindliche Hälften spaltet, so ist doch richtig, daß der Spinozismus den folgerichtigen Ausdruck des von Descartes begründeten philosophischen Rationalismus bildet. Die aus eigener Kraft das Unendliche anschauen wollende Vernunft vermag es in der That zu nichts Höherem und Besserem zu bringen als jenem leeren abstrakten Sein, das wir, wenn auch in sehr verschiedenem Sinne, von Allem aussagen, das also gewissermaßen — im menschlichen Denken — zu Allem sich gestaltet und in solchem Sinne Alles in Allem ist. Aber dieses Sein, Product menschlicher Abstraction, begründet nicht die Wirklichkeit und kann weder das Gemüth noch die Wissenschaft befriedigen.

Spinoza verstand es, durch Anwendung der geometrischen Methode über sein System den Schein mathematischer Strenge auszugießen. Indeß sind die an die Spitze gestellten Definitionen blose Worterklärungen, in welche die pantheistischen Irrthümer unversehens eingeschmuggelt werden, ohne eine nachträgliche Rechtfertigung zu erfahren. Bekannt ist die sophistische Erklärung der Substanz, die so gefaßt ist, daß folgerichtiger Weise nur eine Substanz, die göttliche, anzunehmen wäre, und die Dinge zu Gott nicht im Verhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer, sondern der Accidenzen zum Wesen treten würden. Mit dieser Definition der Substanz war der Weg zu weiteren, ungereimten Begriffsbestimmungen gebahnt, z. B. vom Körper, der als eine gewisse und bestimmte Weise definirt wird, in welcher das Wesen Gottes, sofern es als ausgedehnte Sache (!) betrachtet wird, sich ausdrückt.

Wie wir sahen, entfaltete Spinoza das in der intuitiven Gottesidee Descartes' verborgene pantheistische und naturalistische Element und führte so die von der Vernunft angemaßte Schauung des Unendlichen auf ihren wahren Gehalt zurück. Der Absicht Descartes' zufolge lag jedoch in jener intuitiven Idee Gottes ein theosophisches Element. Descartes wollte den lebendigen, persönlichen Gott und glaubte ihn unmittelbar in der Vernunft zu

ergreifen; von dieser Seite fand seine Philosophie ihre Vertretung und weitere Ausgestaltung durch Malebranche (1638—1715). In ihm, den die Franzosen neben Descartes als ihren bedeutendsten Methaphysiker rühmen, tritt die Theosophie, die auf dem Boden der religiösen Grundanschauung des Lutherthums ihre ersten Blüthen in Jacob Böhme getrieben, auf den Plan der modernen Philosophie. Vom gewöhnlichen Pantheismus unterscheidet sich die Theosophie dadurch, daß sie außer der Wesenseinheit Gottes mit der Welt auch eine Jenseitigkeit oder Ueberweltlichkeit Gottes annimmt. Indem sie der Vernunft ein natürliches Schauen Gottes zuschreibt, wird sie Mystik, und insofern sie das ursprüngliche noch dunkle, keimhafte und unentfaltete Schauen als Glaube von der vollkommenen Erkenntniß unterscheidet, gestaltet sie sich zur Glaubensphilosophie. Theosophie, mystische Philosophie und Glaubensphilosophie bezeichnen demnach nur verschiedene Seiten ein und desselben philosophischen Standpunkts. Vernehmen wir über die letztere ein Urtheil des consequentesten und schärfsten der modernen Denker, Hegels. „Der Ausdruck Glauben führt den besonderen Vortheil mit sich, daß er an den christlich religiösen Glauben erinnert, diesen einzuschließen oder gar leicht dasselbe zu sein scheint, so daß dieses gläubige Philosophiren wesentlich fromm und christlich-fromm aussieht und auf den Grund dieser Frömmigkeit hin sich die Freiheit gibt, um so mehr mit Prätension und Autorität seine beliebigen Versicherungen zu machen". (Encyklopädie, herausgegeben von Rosenkranz. Berlin 1870 S. 88 f.). Nach Hegel trägt sonach die Theosophie die Maske des Christenthums. Wozu? Die Antwort gibt uns ein anderer Schriftsteller, dessen Urtheil wir nach dem von Hegel Gesagten mindestens beachtenswerth finden werden. „Vom christlichen Standpunkt aus sind die Gnosis und die ihr nahe verwandte Theosophie (wir bemerken hiezu, daß die Theosophie zur Gnosis wird, sofern sie auch den Inhalt der göttlichen Offenbarung, für ihren Vernunftglauben vindicirt und ihrem Erkenntnißstandpunkt gemäß umzudeuten sucht) so recht als das mysterium iniquitatis anzusehen, von dem Paulus spricht (2 Theß. 2, 7); es ist die Maske, welche die Gottlosigkeit annimmt . . . die Engelsgestalt, in welche der Feind Gottes sich kleidet, um Unerfahrene zu täuschen." (Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß. Bd. 1 S. 270). Wir wollen nun nicht behaupten, daß Malebranche zu den absichtlich Täuschenden gehört. Er täuschte und war selbst getäuscht, getäuscht durch die Philosophie Descartes',

die er mit dem religiösen Glauben und dem Christenthum vereinbaren zu können glaubte. Dem Vorwurf, daß seine Philosophie im Wesentlichen mit der spinozistischen übereinstimme, begegnet Malebranche mit der Unterscheidung, daß nach ihm das Universum in Gott, noch Spinoza Gott im Universum sei: eine Antwort, die nicht einmal genau dem Sachverhalt entspricht, da nach Spinoza das Unendliche durch die Attribute des Denkens und der Ausdehnung nicht erschöpft wird, also im Universum nicht aufgeht. Andererseits aber sieht auch Malebranche die von ihm sog. intelligible Ausdehnung, die offenbar mit der „unter der Gestalt der Ewigkeit" betrachteten Körperwelt Spinoza's zusammenfällt, als eine Bestimmung des göttlichen Wesens an und zieht dieses insofern ebenfalls ins Materielle herab.

Allerdings sucht Malebranche von der Idee der Körperwelt, der intelligiblen Ausdehnung, die er als Bestimmung des göttlichen Wesens betrachtet, die Existenz der Körper außer Gott zu unterscheiden. Indem er aber auf der einen Seite der Ansicht des Descartes folgend in den Körpern nichts als Ausdehnung annimmt, auf der andern Seite aber denselben jede Befähigung aufeinander zu wirken abspricht, und alle Thätigkeit der Körper aus unmittelbarem göttlichem Einwirken begreift, gestaltet sich ihm die Natur zu einer Art von Scheinwelt, die den menschlichen Geist durch die Vorspiegelung eigener Thätigkeit und selbstständigen Seins und Lebens täuscht. Es kommt aber auf dasselbe hinaus, ob wir sagen, das Materielle sei wesentlich göttlich oder das Göttliche sei materiell.

Infolge des von Descartes übernommenen einseitig mathematischen Naturbegriffs huldigt Malebranche einer extrem-mechanischen Erklärung der Körperwelt. Es gibt keinen heftigeren Gegner der „substanziellen Formen" als Malebranche. Die Subjectivität der sinnlichen Qualitäten ist von keinem neueren Philosophen mit größerer Entschiedenheit behauptet und mit behaglicherer Breite auseinander gesetzt worden als von ihm. Diese mechanische Auffassungsweise führt ihn zu ganz ungereimten Vorstellungen, z. B. der sogenannten Einschachtelungstheorie in der Erklärung der organischen Zeugung und Fortpflanzung. Da ihm sein Standpunkt den Gedanken einer den Stoff beherrschenden immanenten Entwickelungstendenz verschloß, dachte er sich die Entstehung von Wesen aus organischen Keimen als ein Hervortreten des bereits in unendlicher Kleinheit Vorhandenen durch mechanische Erweiterung und Vergrößerung. Wenn wir eine

kurze Charakteristik der Philosophie des Malebranche geben wollen, so können wir sie als eine Mischung pythagoräisch-mathematischer mit pantheistisch-eleatischer Denkweise unter einer theosophisch-christlichen Maske bezeichnen. Die Theosophie ist das Höchste, was die moderne Philosophie für die religiösen Interessen der Menschheit zu leisten vermochte. Die wissenschaftliche Begründung des reinen Theismus ist ihr nicht gelungen und konnte ihr angesichts ihres Grundprincips nicht gelingen.

Während der Rationalismus des Descartes die auf das Ideale gerichteten Geister zu Pantheismus und Theosophismus verführt hatte, nahm inzwischen auch die von Bacon inaugurirte Richtung ihren Fortgang zum Sensualismus und Skeptizismus einerseits, zum Idealismus andererseits. Vermittelt wurde dieser dreifache Uebergang durch den englischen Philosophen Locke.

Locke (1632—1704) steht einerseits unter dem Einflusse Bacon's, andererseits unter dem des Descartes. Von letzterem entnahm er die Ansicht, daß unseren Empfindungen in den Körpern nur Ausdehnung, Gestalt und Bewegung entsprechen, und die speciellen Sinnesqualitäten (Farbe, Ton u. s. w.) nach ihren Qualitätsunterschieden ausschließlich dem Subjecte angehören. Dagegen trat er in der Auffassung der Verstandeserkenntniß in die Fußstapfen Bacon's und in den schärfsten Gegensatz gegen die rationalistische Richtung Descartes'. Wie Bacon alle Verstandeserkenntnisse (Wahrheiten, Urtheile) aus Induktion, so leitete Locke alle Begriffe des Verstandes aus Erfahrung ab und stellte eine Theorie der Verstandesbegriffe auf, die an und für sich allerdings nicht als verwerflich erscheinen würde, wenn Locke die wahre Natur der Abstraktion allgemeiner Begriffe von sinnlichen Vorstellungen gekannt hätte. Aus diesem Grunde sieht er in der Erfahrung selbst nichts anders als den Inbegriff der einfachen Sinnesqualitäten, aus deren Zusammensetzung, Vergleichung und Verallgemeinerung sowohl die Begriffe von Substanz, Zeit, Raum, Ursache als auch die allgemeinen Vorstellungen sich ergeben sollen. Dabei läßt Locke den Verstand als ein besonderes Seelenvermögen bestehen, bezweifelt jedoch die geistige Natur desselben und läßt die Möglichkeit zu, daß auch die Materie denke: ein Zugeständniß, das den „Philosophen" Voltaire entzückte und veranlaßte, an die Stelle des Princips Descartes': Ich denke, also bin ich, das andere: Ich bin ein Körper und ich denke! zu setzen.

Aus dieser kurzen Darstellung der Grundsätze Locke's, läßt sich ohne Mühe erkennen, wie daraus der Sensualismus Condillac's, der Skeptizismus Hume's und der Idealismus Berkeley's abgeleitet werden konnten. Berkeley schloß folgerichtig, daß, wenn Farben, Töne u. s. w. nur Empfindungen und Zustände des Subjectes seien, dies auch von Ausdehnung, Bewegung u. s. w. gelten müsse, da wir die letzteren nur in und mit den Empfindungen der einzelnen Sinne wahrzunehmen vermögen, und löste demnach die gesammte Körperwelt in subjective Empfindungen auf, die, wie er meinte, nur von Gott in uns hervorgebracht werden könnten. Hume aber knüpfte seinerseits an die Theorie Locke's von den angeblich „zusammengesetzten" Vorstellungen, Ursache und Wirkung an, in welche diese auf die zufällige Verbindung und erfahrungsmäßig wiederkehrende Aufeinanderfolge disparater Erscheinungen zurückgeführt werden. Hieraus schloß Hume mit Recht, daß dem Gesetze, jeder Wirkung müsse eine Ursache entsprechen, eine strenge Nothwendigkeit nicht zukomme; vielmehr beruhe es auf der durch Erfahrung begründeten Gewohnheit, dieselbe Aufeinanderfolge der Erscheinungen, die wir bisher erfuhren auch für die Zukunft zu erwarten. So überantwortete Hume die Wissenschaft, die nach den allgemeinen und nothwendigen Gründen der Dinge forscht, dem Skeptizismus. Was endlich den Sensualismus Condillac's betrifft, so gab hiezu die passive Rolle, zu der in Locke's System der menschliche Verstand verurtheilt wurde, die Veranlassung. Der Verstand sank zu einem leeren Raume herab, in welchem die sinnlichen Vorstellungen ohne jedes Zuthun von Seiten der Seele sich verbinden und trennen, verschwinden und wiederauftauchen, zu allgemeinen Vorstellungen verblassen u. s. w. Fügen wir noch hinzu, daß der sogenannte Positivismus, der in Frankreich von Comte, in England von J. St. Mill, Darwin, Herbert Spencer u. a. vertreten wird, nicht allein auf die Erkenntniß der Ursachen der Dinge verzichtet, sondern auch die Existenz eines von seinen Empfindungen unterschiedenen erkennenden Subjects, möge dieses Seele, oder wie immer genannt werden, in Abrede stellt, und die im sinnlichen Bewußtsein vorhandenen Erscheinungen als das einzige wahrhaft Reale und Erkennbare betrachtet, so haben wir die äußersten Consequenzen vor uns, zu welchen das Erfahrungsprincip Bacon's in Verbindung mit der ausschließlichen induktiven Methode führen mußte.

Wenden wir uns nunmehr der Weiterentwickelung des rationalistischen Gedankens zu, der zwar auch die Erfahrung, jedoch die innere, und diese nach ihrem reinen Gehalte, also die Vernunftidee zum Ausgangspunkte nimmt. Durchaus im Banne dieser Richtung befangen zeigt sich die Philosophie des universellen Leibniz (1646—1714). Er stellt der leeren Tafel Locke's die eingeborenen Ideen, der starren Substanz Spinoza's die unendliche Fülle der Monaden entgegen. Wenn wir die Universalität des berühmten Erfinders der Infinitesimalrechnung hervorheben, so dürfen wir uns doch nicht verhehlen, daß dieselbe von anderer Art als die des universellsten unter den griechischen Philosophen, Aristoteles, ist. Die letztere ist von der harmonischen Natur, die jeden Gegenstand seiner Eigenthümlichkeit gemäß behandelt, dem Logischen, Mathematischen, Physischen und Metaphysischen seine Eigenart beläßt. Das Denken des Leibniz dagegen, so universell dem Umfange nach, ist doch von der Mathematik beherrscht, obgleich er die einseitige Pflege des Mathematischen verpönt. Zwar ist seine Auffassung der Natur geistvoller als die Descartes' und Melebranche's. Er erkennt den Körpern ein inneres Bewegungsprincip zu und erneuert, wenn auch in seiner Weise, den aristotelischen Begriff der Entelechie oder substanziellen Form und inneren Entwickelungstendenz. Gleichwohl trägt seine Naturphilosophie das Gepräge der mathematischen, analytisch-mechanischen Methode. Die Monadenlehre ist ganz von dem Gegensatze des mechanisch Einfachen und Zusammengesetzten beherrscht. Die Körper, organische wie unorganische, werden aus einfachen Elementen wie aus ebensovielen Substanzen zusammengesetzt gedacht. Die Wesenseinheit des Organismus bleibt unbegriffen.

Durch eine solche Auffassung des Organischen verschließt sich die Monadologie das Verständniß des sinnlichen Erkennens und ihres Verhältnisses zur geistigen. Das sinnliche Erkennen sinkt auf die Stufe eines verworrenen Widerscheins der vernünftigen herab. Die Seele steht als isolirte Monade, auf sich selbst angewiesen da. Weil sie ihre Begriffe nicht aus den Dingen schöpfen kann, werden ihr eingeborene Ideen zugeschrieben. Das vernünftige Erkennen gestaltet sich demgemäß zu einer bloßen Entfaltung schon vorhandener, idealer, in der Seele schlummernder Keime. Das Verhältniß der Ideen zur Objectivität wird aus einer harmonischen Zusammenordnung, nicht aber aus lebendiger Wechselwirkung zwischen Körperwelt und Menschenseele abgeleitet.

Der Begriff Gottes bleibt in einem unklaren Schwanken. Der analytische Charakter der Monadologie, die mechanische Auffassung der Einheit und Einfachheit führt dazu, Gott als Monade neben anderen Monaden zu denken, also den Unendlichen zu verendlichen. Dagegen die vom rationalistischen Standpunkt geforderte entgegengesetzte Tendenz zwingt, ihn als Monade der Monaden, als Harmonie, Gesetz, Einheit der Monaden, als das sei es nun gedanklich oder real zusammenfassende Band derselben zu denken, und so entweder — am individualistischen Charakter des Systems festhaltend — Gott zu einer leblosen Abstraktion zu machen, oder denselben verleugnend, in den Spinozismus zurückzufallen.

Die Philosophie Kant's (1724—1804) bezeichnet einen wichtigen und entscheidenden Wendepunkt in dem Gange der neueren Philosophie. Kant selbst nennt sie die kritische, um dieselbe von dem sogenannten Dogmatismus seiner Vorgänger zu unterscheiden. Die Kant'sche Kritik richtet sich jedoch nicht blos gegen Ansichten und Systeme, sondern die Vernunft selbst ist es, die sie vor ihren Richterstuhl fordert. Hatte man bis dahin in der Vernunft die Fähigkeit anerkannt, zu übersinnlichen Erkenntnissen zu gelangen, so schreibt sich Kant das Verdienst zu, diesen, wie er sich ausdrückt, transcendentalen Schein zerstört und gezeigt zu haben, daß die Vernunft in Bezug auf Alles, was über die fünf Sinne hinausgeht, ohnmächtig sei. Nicht als ob Kant den Besitz übersinnlicher Vorstellungen geleugnet hätte. Er übernahm vielmehr das gesammte Inventar derselben, wie es von der Leibniz-Wolff'schen Schule ihm überliefert wurde, und hielt es in dieser Rücksicht für seine Aufgabe, über den Vermögensstand der menschlichen Vernunft eine erschöpfende und abschließende Rechnung abzulegen. Was ihn von seinen dogmatischen Vorgängern unterscheidet, ist sein Urtheil über den objectiven Werth jener Begriffe und Ideen, von denen er mit Descartes und Leibniz annahm, daß sie nicht durch Abstraktion gewonnen werden, sondern ursprüngliches Eigenthum der Vernunft seien. Während nämlich seine Vorgänger in den Begriffen und Ideen Offenbarungen einer übersinnlichen Welt erblickten, glaubte der Königsberger Philosoph in ihnen (zunächst den allgemeinsten Begriffen oder Kategorien) nur leere Formen zu erkennen, die, um wirkliche Erkenntnisse zu bilden, mit dem Stoffe der sinnlichen Erfahrung gefüllt werden müssen.

Die Ideen von Gott, Seele, Welt aber entsprechen nur dem subjectiven Bedürfnisse der Vernunft, für die isolirten

und bedingten Vorstellungs- oder Erscheinungsreihen je einen abschließenden Endpunkt oder ein Unbedingtes anzunehmen. Die „Idee“ der Seele verdankt demnach ihren Ursprung dem Bedürfnisse, den inneren Erscheinungen oder dem Ablauf der Vorstellungen und Begehrungen einen zusammenfassenden Träger zu unterlegen. In ähnlicher Weise fassen wir die äußeren (physischen) Erscheinungen in dem Gedanken eines zweckmäßig geordneten und gewordenen Ganzen, des Kosmos zusammen. Zur vollen Befriedigung aber gelangt die Vernunft, wenn sie für beide Reihen, die äußere, kosmologische, und die innere, psychologische, einen gemeinsamen Urheber, Gott oder das allerrealste Sein postulirt.

Nach dem Gesagten läßt sich die Stellung Kant's zu den vorangegangenen Philosophen sowie Wesen und Gedanken seiner eigenen Philosophie genau bestimmen. Gemeinsam mit diesen ist ihm der subjective Standpunkt oder die Ansicht, daß der menschliche Geist unmittelbar nur seine eigenen Vorstellungen und Ideen zum Gegenstande seines Erkennens habe. Während nun Descartes und die übrigen Philosophen vor Kant die Vernunftideen als einen getreuen Spiegel einer wirklichen übersinnlichen Welt betrachteten, erklärt dies Kant für einen trügerischen Glauben, für blose „dogmatische“ Versicherung, und nimmt an, daß wir nur soweit die Sinne uns leiten, es mit einer realen, wirklichen, d. h. einer Welt zu thun haben, über die wir uns theoretisch und praktisch mit einander verständigen können, daß dagegen Alles, was die Sinne überschreitet, eben blose Vorstellung, Begriff oder Idee sei. Aus diesem Grunde lehrt Kant denn weiterhin, daß wir nur Erscheinungen, nicht aber das Ansich — Wesen und Substanz — der Dinge erkennen. Er läßt es daher folgerichtig dahingestellt, ob die spinozistische Einheits- oder die Leibniz'sche Vielheitslehre berechtigt sei, wiewohl er allerdings gelegentlich einmal die Ansicht ausspricht, daß sowohl das Ich als auch die ihm gegenüberstehende Welt als Erscheinung und Product des einen und selbigen Ansich zu achten seien.

Es kann nicht geleugnet werden, daß die Kant'sche Kritik seinen dogmatischen Vorgängern gegenüber vollkommen berechtigt ist. Das System Kant's bedeutet einen zweifellosen Fortschritt des modernen philosophischen Gedankens, freilich nicht auf dem Wege des Aufbauens, sondern des Niederreißens. Nachdem Descartes die wahren Fundamente des Wissens verlassen und das höhere Erkennen auf die schwankende Grundlage subjectiver Ideen gestellt hatte, war

für das über die sinnliche Erfahrung hinausliegende Erkenntnißgebiet des Wesens und der Ursachen der Dinge jeder feste und sichere Boden verloren. Die sofort hervortretende Meinungsverschiedenheit über das wahre Wesen und die wahren Gründe der Dinge zeigte alsbald wie wenig die zur Herrschaft gelangte subjective Vernunftidee im Stande sei, uns über die Objectivität aufzuklären.

Wenn wir der Kant'schen Kritik diese relative Bedeutung zugestehen, so müssen wir dagegen einen absoluten Werth derselben bestreiten. Kant hat nicht schlechthin bewiesen, daß die menschliche Vernunft nur Erscheinungen, nicht das Wesen und die jenseitigen Gründe der Dinge zu erkennen vermöge, sondern nur gezeigt, daß sie es nicht auf dem von seinen modernen Vorgängern angestrebten Wege thun könne. Insbesondere ist seine Kritik der Beweise für Gottes Dasein eine verfehlte, weil auf falschen Voraussetzungen beruhend. Was also Kant wirklich zerstört hat, ist der subjectivistische Dogmatismus des Descartes und der übrigen dogmatischen Philosophen. Die Metaphysik des Aristoteles und der Scholastiker, die dem „modernen Aristoteles" soviel als unbekannt geblieben sind, werden von seiner Kritik nicht berührt. Wenn Kant selbst der Meinung war, durch diese Kritik die gesammte transcendentale Metaphysik überhaupt aus den Angeln gehoben zu haben, so gibt er sich einer Täuschung hin.

Obgleich Kant die vollständige Ohnmacht der Vernunft in übersinnlichen Dingen behauptete, so glaubte er dennoch auf einem anderen, nämlich dem praktischen oder sittlichen Gebiete einen erkennbaren Zusammenhang des menschlichen Geistes mit einer höheren Region des Seins annehmen zu müssen. Durch die Stimme des Gewissens, durch die unbedingt gebietende Pflicht, oder wie Kant sich ausdrückt, den kategorischen Imperativ und die darin eingeschlossene Forderung der Freiheit und Verantwortlichkeit gehöre der menschliche Geist einer höheren, geistigen Weltordnung an, die in Anbetracht der Unendlichkeit des sittlichen Ideals nicht in den Schranken von Zeit und Raum eingeschlossen sein könne. Das Bewußtsein der Pflicht enthalte demnach nicht allein die Forderung, an die Freiheit und die Existenz der moralischen Ordnung, sondern auch an die Unsterblichkeit sowie eine glückselige Zukunft, d. h. eine jenseitige Herstellung der Uebereinstimmung der Anforderungen der Sittlichkeit und Glückseligkeit durch einen persönlichen Welturheber, also zugleich an das Dasein Gottes zu glauben, obgleich keine Wissenschaft diesen Glauben zu

rechtfertigen oder eine theoretische Begründung desselben zu geben vermöge.

Die Behauptung der theoretischen Ohnmacht der Vernunft besitzt auch den Beifall Jacobi's (1743—1819), des Glaubensphilosophen; auch er flüchtet sich in das Asyl des Glaubens, verbindet aber mit diesem Ausdruck einen anderen Begriff als Kant. Der Glaube ist ihm zugleich eine Art höherer Offenbarung, die uns die Welt des Uebersinnlichen und Göttlichen erschließt und eine unmittelbare Ueberzeugung von allem, was über der Erscheinung und den Verstandesbegriff hinausliegt, so daß sie auch die Gewißheit der Existenz einer Körperwelt in sich schließt. Sinn und Verstand oder alles mittelbare Wissen, gehen auf das Bedingte, der Glaube auf das Unbedingte, d. h. Dasein, Wesen und den höchsten, persönlichen Grund der Dinge. Er ist eine Art von Vernehmung oder Wahrnehmung des Uebersinnlichen und muß deßhalb einem vom „Verstande," der sich im Reiche des Mittelbaren bewegt, verschiedenen Seelenvermögen zugeschrieben werden, nämlich der „Vernunft," durch die allein der Mensch sich wahrhaft und wesentlich vom Thiere unterscheidet. Wie die Körperwelt durch die Sinne dem Menschen gegenwärtig ist, so Gott durch die Vernunft. An dieser vernünftigen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge ist aber auch der Wille wesentlich betheiligt. Daher kann Niemand durch theoretische Gründe allein zur Ueberzeugung von Gott geführt werden. Der Verstand, abgelöst von der Vernunft, führt von Gott hinweg, zum Atheismus. Der consequente Verstandesphilosoph ist nothwendig Spinozist. Zwischen dem glaubensbedürftigen Gemüthe und dem wissensdurstigen Verstande besteht ein unlösbarer Zwiespalt. Wir haben nur die Wahl auf das Wissen zu verzichten und zu glauben, oder zu wissen und den göttlichen Sinn in uns zu ersticken.

Jacobi kann als Bindeglied zwischen der vorausgehenden dogmatischen Philosophie eines Descartes und Leibniz und der kritischen Philosophie Kant's betrachtet werden. Jene bedienten sich noch der Beweisführung für die höheren übersinnlichen Wahrheiten, betrachteten jedoch bereits die Intuition, die allen Beweisen zu Grunde liegende subjective „Idee," einen angeblich ursprünglichen idealen Bewußtseinsinhalt, als die eigentliche Seele des Beweises. Die Beweisführung trägt nicht weiter als die intellectuelle Anschauung, durch die hindurch eine objective übersinnliche Welt dem Geiste sich aufschließt. Jacobi dagegen löst die Beweisführung oder das

rationale Element von der Anschauung ab und bringt sie in feindlichen Gegensatz zu derselben. In dieser Hinsicht berührt er sich mit Kant, der zuerst die Unfähigkeit aller logischen Verstandesmittel, über die Erscheinungen hinauszuführen, behauptete und zur Annahme fortging, daß wir durch Vorstellungen und Begriffe hindurch nicht eine davon verschiedene Objectivität, sondern ganz allein nur diese Vorstellungen und Begriffe selbst zu erkennen vermögen. Dagegen unterscheidet sich Jacobi von dem Königsberger Philosophen durch das Festhalten an einer die Objectivität erfassenden Anschauung, die jedoch bei ihm als völlig irrational erscheint, da, wie er mit einem gewissen Rechte dafür hält, die „klare und deutliche“ Idee Descartes' den Pantheismus unvermeidlich nach sich zieht. Sein höchstes Kriterium ist ein subjectiv persönliches. Der Gläubige ist im persönlichen Gefühl seines Gegenstandes sicher, vermag aber weder für sich (dem Verstande gegenüber) seines Schatzes wahrhaft froh zu werden, noch ihn mit anderen zu theilen. Denn wenn im Märchen zuweilen glühende Kohlen bei der Berührung in Gold sich verwandeln, so wandelt sich der Jacobi'sche Gefühlsschatz in Kohlen, sobald er mit dem Verstande in Berührung tritt.

Einen kühnen Schritt von epochemachender Bedeutung machte die neuere Philosophie über Kant hinaus in J. G. Fichte (1762—1814). Die Weltanschauung dieses Philosophen entfernt sich soweit von der gewöhnlichen Denkweise, daß es schwer fällt, in allgemein verständlicher Sprache und in wenigen Zügen ein Bild davon zu entwerfen. Versuchen wir zunächst, sowohl das Gemeinsame als auch Unterscheidende der philosophischen Standpunkte Fichte's und Kant's hervorzuheben. Das Gemeinsame also besteht in der Annahme, daß wir nur die eigenen Affektionen, Anschauungen und Vorstellungen, keineswegs aber von uns verschiedene, objectiv vorhandene, im Raum ausgebreitete und aufeinanderwirkende sowie in der Zeit werdende und sich entwickelnde Gegenstände erkennen. Das Unterscheidende aber besteht darin, daß Kant gleichwohl die Existenz von Gegenständen überhaupt zugestand, jedoch dafür hielt, dieselben seien uns in Bezug auf Wesen und Beschaffenheit völlig unerkennbar, während Fichte die Existenz äußerer Objekte bestritt und das erkennende Subjekt als die einzige wahrhafte Realität betrachtete. Durch diese Leugnung jedes selbstständigen, von unserem Anschauen und Denken unabhängig bestehenden Erkenntnißgegenstandes trat mit Fichte die neuere Philosophie in die dritte Phase der von ihr durchlaufenen Bahn ein, die sich

durch die Annahme charakterisirt, daß das wahrhaft Seiende nicht außerhalb des menschlichen Geistes und Gedankens in einer davon unabhängig bestehenden göttlichen und weltlichen Ordnung, sondern ausschließlich im menschlichen Geiste und Gedanken selbst gesucht werden dürfe.

Vergleichen wir diesen „absoluten" Idealismus Fichte's mit dem kritischen Kant's, so läßt sich nicht leugnen, daß in dem Räsonnement, welches Fichte über Kant hinausführte, Consequenz liege. Fichte fragt: Was bleibt von den Dingen noch Positives übrig, nach Abzug dessen, was nach Ansicht Kant's das Subjekt auf dieselben überträgt? Nichts, schlechterdings nichts! Nehmen wir irgend einen beliebigen Gegenstand, der unter die Sinne fällt und über den unser Verstand urtheilt, so finden wir, daß sowohl seine wahrnehmbaren Eigenschaften, als auch seine durch den Verstand erkennbaren Bestimmungen sämmtlich vom Subjekt entlehnt sind. Seine ganze Realität ist eine geliehene, vom Subjekt auf ihn übertragene. Ohne das Auge ist es licht- und farblos, ohne das Ohr klang- und tonlos, ohne das Anschauungsvermögen raum- und zeitlos, und wenn wir Substanz und Eigenschaften, und eine Wechselwirkung seiner Theile darin denken, so ist es eben unser Gedanke, der diese Bestimmungen hineinträgt. So weit führt uns Kant, um beim „Ding an sich" stille zu stehen. Wie man sieht, schwindet jedoch dieses Ding an sich zu etwas rein Negativem zusammen. Das einzige wahrhaft Reale ist das Subjekt, das Ich, das sich aus seinen eigenen Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen eine Welt schafft und sich gegenüberstellt. Das Nichtich oder Objekt besitzt keine andere als eine erborgte Realität, an und für sich ist es reine Negativität. Wie kommt es aber, daß wir im gewöhnlichen Bewußtsein mit unabweislicher Nothwendigkeit es mit Dingen zu thun zu haben glauben, die unabhängig von unserem Anschauen und Denken in Raum und Zeit vorhanden, mit selbstständigen Eigenschaften ausgestattet auf uns und anderes zu wirken scheinen? Auf diese Frage mußte Fichte eine Antwort geben. Schon Malebranche fand es wunderbar, daß wir Licht und Farbe außer uns im Raume wahrzunehmen glauben, obgleich sie nach seiner Ansicht nur Affektionen unserer Sinnlichkeit si d. Noch wunderbarer mußte diese Art von Objektivirung und Hinausversetzung subjektiver Zustände Fichte erscheinen, da ihm nicht blos die sinnlichen Qualitäten im engeren Sinne, sondern Alles, was wir an den Dingen

wahrnehmen und denkend auffassen, ursprüngliches Eigenthum und Bestimmung des Ich ist. Fichte sah sich somit vor die Aufgabe gestellt zu zeigen, wie es komme, daß das Ich im gemeinen Bewußtsein einer äußeren Welt gegenübersteht, von der es sich bestimmt und abhängig fühlt, obgleich es doch selbst das einzige wahrhaft Reale, der Inbegriff aller Realität ist. Die Lösung dieser Aufgabe wird zunächst gerade in der Negativität des Nichtich gesucht. Das Nichtich nämlich verhält sich wie eine Schranke, eine Begrenzung, welche das Ich in sich findet und daher empfindet, d. h. im Erkennen sich abhängig und bestimmt weiß. Da diese Beschränkung des Ich durch das Nichtich als etwas dem empirischen Bewußtsein Vorangehendes zu betrachten ist, so bleibt das Ich in der (empirisch) unüberwindlichen Täuschung befangen, daß eine von ihm unabhängige Welt von Körpern mit sinnenfälligen Eigenschaften existire. Man sieht indeß leicht, daß sich sofort die weitere Frage erhebt, woher die Schranke, die Begrenzung des Ich stamme, da doch dieses als Inbegriff aller Realität, somit als unendlich und schrankenlos zu denken ist? Es ist klar, daß das Ich als unendliche Realität im Sinne Fichte's durch nichts anderes als durch sich selbst beschränkt werden könne. Wie eine derartige Selbstbeschränkung des Ich von Fichte erklärt und motivirt werde, haben wir nunmehr zu zeigen.

Knüpfen wir unsere Erörterungen wiederum an Kant an. Der Philosoph von Königsberg hatte sowohl im Erkennen wie im Handeln eine absolute Vernunftordnung angenommen, die von einem höheren Dasein unabhängig mit gebieterischer Nothwendigkeit im Bewußtsein des Menschen sich geltend mache. Die allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse, die sogenannten apriorischen synthetischen Urtheile, der kategorische Imperativ oder das absolute Pflichtgebot sind Ausflüsse jener absoluten, unpersönlichen, von Gott selbst unabhängigen Vernunftordnung. Unzweifelhaft liegt in dieser Kant'schen Ansicht schon eine gewisse Vergötterung der Vernunft. Kant leitete die unbedinget verpflichtende Kraft des Sittengesetzes nicht aus dem höchsten Gute, aus Gott ab, sondern betrachtete sie als eine absolute Vernunftforderung. Die Existenz eines persönlichen Gottes postulirte er nur in dem Sinne eines Urhebers des Weltdaseins und eines Ordners der Welt, der im Stande sei, ausgleichende Gerechtigkeit zu üben und dem sittlich Guten die verdiente Glückseligkeit zu verschaffen. Das wahrhaft Absolute und Unendliche aber ist nicht Gott, sondern die von ihm unabhängige sittliche Weltordnung.

Hier nun ist der Punkt, wo Fichte einsetzt, um die Beschränktheit des theoretischen Ich, d. h. das Bewußtsein, im Erkennen bestimmt und abhängig zu sein, als Selbstbeschränkung des Ich zu erklären. Das Fichte'sche Ich ist im Grund und Wesen die unpersönliche Vernunft, die als Grund sowohl der Weltordnung als auch der denkenden Geister betrachtet wird. Der Gedankengang Fichte's liegt nunmehr klar vor unseren Augen. Das wahrhaft Unendliche, die ewige sittliche Ordnung und allgemeine sittliche Vernunft, das absolute Ich, dessen Offenbarung das praktische Ich und in Unterordnung unter dieses das theoretische Ich ist, soll verwirklicht werden und verwirklicht sich als das Absolute in eigener Kraft, indem es in sich eine Schranke setzt und dadurch ein erfahrungsmäßiges Bewußtsein und in diesem eine als selbstständige Realität dastehende Welt hervorbringt, die aber in der That eine solche eben nur für das Bewußtsein und ohne diese Beziehung an sich selbst nichts ist, um sich als praktisches Ich zu setzen, d. h. in dieser selbstgeschaffenen, jedoch nur phänomenalen (erscheinenden und scheinbaren) Welt sich sittlich zu bethätigen und das absolut Werthvolle und Reale, die sittliche Ordnung zu realisiren. In diesem Vorgang der Selbstverwirklichung tritt das Ich einerseits in die Vielheit der erfahrungsmäßigen Iche oder denkenden Menschengeister, andererseits in den Gegensatz von Geist und Natur auseinander.

Fichte rechnet es sich zu großem Verdienste an, daß er die Lehre von einer Schöpfung aus nichts, die er für den philosophischen Grundirrthum erklärte, überflüssig gemacht habe. Der menschliche Geist schafft sich selbst eine Welt von Empfindungen, Vorstellungen und Ideen; er bedarf dazu keiner äußeren Welt und daher auch keines sie schaffenden Gottes. Woher aber kommt der menschliche Geist selbst? Oder sind denn nicht die einzelnen Menschengeister in der Zeit entstanden? Sind wir nicht von gestern und ehegestern? Fichte leugnet dies. Seinem wahren Wesen nach ist der Geist ewig, denn es ist nur ein Geist in allen Geistern, ein Ich in den vielen Ich. Und dieses eine Ich ist durch sich selbst, ist ewiges Setzen seiner selbst. Es begreift sich, daß Fichte des Atheismus beschuldigt wurde, ein Vorwurf, gegen den er sich dadurch zu vertheidigen suchte, daß er eben in jenem Allgeist ein Göttliches anerkenne, als ob nicht der Pantheismus selbst in Wahrheit Atheismus wäre.

Die Fichte'sche Philosophie ist einerseits ein echtes Kind des modernen Geistes, andererseits aber trägt sie ein ganz individuelles

Gepräge und konnte schon aus diesem Grunde nicht wie die Hegel'sche einen größeren Einfluß gewinnen und zur Gründung einer eigentlichen Schule führen. Denn es fehlte die dialektische und sozusagen scholastische Durchbildung, durch welche ein System erst lehr- und lernbar wird. Der moderne Geist aber offenbart sich darin, daß die inneren und äußeren Erscheinungen aus anschaulichen und erfahrbaren Principien erklärt werden. Wie der Materialismus im Atom ein Princip zu besitzen glaubt, aus welchem er sich in sinnlich-anschaulicher Weise eine Welt zu construiren vermag, so glaubt Fichte, der intellektualistischen Richtung huldigend in der freien Thätigkeit des Geistes das Princip gefunden zu haben, mit Hilfe dessen sich eine von Vernunft durchleuchtete Welt construiren läßt. Für diese freie Thätigkeit des Geistes nämlich bilde die Objectivität und alle darin gelegenen Hemmnisse nur das selbstgeschaffene Wirkensgebiet und den aus dem eigensten Innern entspringenden Antrieb. Daher wurde diese Philosophie nicht blos durch ihre Richtung im Allgemeinen, sondern durch ihre fortgeschrittenen Gedanken von der Absolutheit des menschlichen Geistes, der über alle Objectivität triumphirt, und von der Negativität des Objectiven maßgebend für die folgenden Systeme Schelling's und Hegel's. Schelling bemächtigte sich der Formel der Objectivirung eines Subjectiven oder der Subject-Objectivität, Hegel der Negativität, die er als Grund alles actuellen Seins betrachtet. Wir werden uns daher zunächst, um den weiteren Fortgang des intellectualistischen Gedankens oder der neueren Philosophie, soweit sie vom geistigen Bewußtsein ihren Ausgangspunkt nimmt, zu verfolgen, zu Schelling zu wenden haben.

Bekanntlich hat der philosophische Gedanke Schelling's (1775—1854) im Laufe der Zeit verschiedene Wandlungen erfahren. Gleichwohl ist der Standpunkt dieses durch eine reiche Phantasie und große geistige Beweglichkeit hervorragenden Philosophen insofern immer derselbe geblieben, als er sich nie aus den Anschauungen eines intellectualistischen Pantheismus herauszuarbeiten wußte.

Wenn Fichte behauptete, die Natur sei nur in Beziehung auf das Ich und in Abhängigkeit vom Ich, so erinnert Schelling daran, daß ja auch das Ich nur im Verhältniß zum Nichtich oder der Natur ein Sein habe. Könne daher das Ich nicht als das absolute Princip, dem die Natur ihr Sein verdanke, betrachtet werden, so müsse über beide hinausgegangen und die Identität des Ich und Nichtich (Subject und Object)

oder der Proceß der Subject-objectivirung selbst als das wahre Princip beider und wahrhaft Reale angesehen werden. Das Ich müsse sich an einer Schranke brechen, um wahrhaft Ich oder Intelligenz zu sein. Dies könne nichts anderes bedeuten, als daß das Ich nur in Beziehung zum Nichtich als solches besteht, oder mit anderen Worten: Geist und Natur sind gleichreale und gleichberechtigte Offenbarungen ein und derselben absoluten Realität, die in ihnen gewissermaßen in ihre Unterschiede sich entfaltet und aus ihrer Indifferenz sich differenziirt. Diese eine in Geist und Natur wie in relativen Gegensätzen sich offenbarende Realität nun nennt Schelling absolute Identität und von ihr erhielt das eigene erste System des Philosophen den Namen Identitätssystem.

Man sieht ohne Mühe ein, daß Schelling nur dem bereits in Fichte's System enthaltenen Pantheismus eine durchgebildete Form verlieh. An Stelle des Ich, das alle Realität in sich zurücknimmt, tritt hier der Allgeist, von dem Natur- und Menschengeist Erscheinungen und Offenbarungen sind. Mit diesem Pantheismus weist Schelling wieder auf Spinoza und noch weiter auf die Neuplatoniker zurück, mit deren Extase die intellectuelle Anschauung Schelling's nicht ohne Grund in Parallele gesetzt werden kann. Von Spinoza aber unterscheidet sich der Schelling'sche Pantheismus dadurch, daß im letzteren die Substanz mit ihren Attributen, Denken und Ausdehnung, in den lebendigen Begriff des Subject-Objects oder eines absoluten Denkactes, dessen objective Seite die Natur, dessen subjective der menschliche Geist repräsentirt, umgestaltet ist.

Durch fortgesetztes Nachdenken gelangte Schelling zur Einsicht, daß auf dem bisher von ihm eingeschlagenen Wege der reinen Vernunftschauung eine Erklärung der für die Sinne bestehenden Welt von zufälligen, dem Raum und der Zeit unterworfenen Existenzen, ja auch nur die Vorstellung einer solchen im gewöhnlichen Bewußtsein unmöglich sei. Hiedurch wurde er noch mehr in die Bahn des neuplatonischen Denkens hineingezogen. Hatte er auf dem Standpunkt der Identitätsphilosophie die Natur unbefangen als die eine, objective Seite der göttlichen Selbstoffenbarung angenommen, so erschien ihm in dieser neuen Phase seiner Gedankenentwicklung die der Täuschung eines vergänglichen Daseins unterworfene Körperwelt als ein abgefallener, leidender Gott, die zeiträumlichen Existenzen als von sich selbst abgefallene Ideen. In den weiteren Ent-

wicklungsphasen seines philosophischen Denkens verlor er sich immer mehr in den Irrgängen mystischer und mythischer Speculation.

Das ursprüngliche System Schelling's, das allein für den Gang der neueren Philosophie von Bedeutung geworden ist, stellt zweifellos ein echtes Product jener Grundanschauung dar, in der wir das Wesen der modernen Philosophie und zwar näher in jener Ausführung, die sich als die intellectualistische bezeichnen läßt, erkannt haben. Gewiß ist nur, was wir erfahren und erleben, jedoch nicht, was sich uns in sinnlicher Erfahrung kundgibt; denn dieser Erkenntnißinhalt ist kein allgemein gültiger, ewiger und nothwendiger und daher nicht Gegenstand wahren Wissens und unentreißbarer Gewißheit. Die Wahrheit erleben und besitzen wir vielmehr ausschließlich in der Vernunft, in ihr aber durch Anschauung, die das wahrhaft Seiende und Princip alles Seins in der Identität des Seins und Wissens, der realen und idealen Ordnung, der Natur und des Geistes unmittelbar ergreift. — Sehen wir diesen immanenten und unmittelbaren Besitz der Vernunft näher an, so werden wir darin nichts anderes gewahren, als jenen allgemeinen Vernunftbegriff, der schon die Eleaten und Neuplatoniker durch den Schein des Unendlichen getäuscht hat, womit sich uns zugleich der Uebergang bahnt zu jenem modernen rationalistischen System, das durch seine formelle Vollendung unter allen neueren Systemen die größte Bedeutung gewonnen hat, dem Systeme Hegel's.

Hegel (1770—1831) wirft seinem Vorgänger und Freunde vor, daß er in der intellectuellen Anschauung die Wahrheit gleichsam aus der Pistole schieße, daß er die Einheit des Realen und Idealen, des Seins und Wissens in ganz unvermittelter Weise ohne jede Beweisführung behaupte. Er selbst betrachtet es daher als seine Aufgabe, der Schelling'schen Identitätslehre oder dem Pantheismus in der Fassung und mit jenem Inhalte, wie er sich aus dem Kant'schen transcendentalen Idealismus entwickelt, die wissenschaftliche Form zu geben und den Beweis dafür zu liefern. Wenn wir aber hier von einer Beweisführung reden, stoßen wir keineswegs das früher Gesagte um, daß das Grundprincip der neueren Philosophie gerade in ihrer veränderten Stellung zur Beweisführung gelegen sei. Sehen wir daher näher zu, was denn eigentlich Hegel unter Beweisführung versteht. Nicht die Begründung von nicht unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten, mögen sie sich auf erfahrungsmäßig gegebene oder auf jenseitige, der Erfahrung unzugängliche Wirklichkeiten beziehen,

sondern eine dialektische Entwickelung des der Vernunft unmittelbar Gewissen und Immanenten. Hegel will, was Schelling unmittelbar und als Totalanschauung angenommen, in seinem Werden und Entstehen aufzeigen: die Identität, in der alles Sein und Wesen beschlossen ist und woraus es mit absoluter Nothwendigkeit hervorgeht. Dies soll sein Zauberstab, die Erfindung und der Stolz seines Lebens, die dialektische Methode leisten.

Der kühne Gedanke Hegel's bedeutet nichts Geringeres, als zu zeigen, daß die menschliche Vernunft ihrem Wesen nach im ureigenen Besitz der Wahrheit sei. Obgleich aus der Potenz (Möglichkeit) in den Akt (Wirklichkeit) übergehend, entwickelt sie sich doch rein aus sich selbst. Daher wird die Identität des Möglichen und Wirklichen und eine Selbstverwirklichung aus eigener Kraft angenommen. Die menschliche Vernunft erscheint bei Hegel als eine durch sich selbst in Aktualität sich umsetzende Virtualität. Ihr Denken, welches sein Object — das Sein — nicht außer sich hat, sondern in sich, und mit demselben eins und dasselbe ist, ist demnach wahrhaft schöpferisch und seine Entfaltung ist der Proceß der Selbstverwirklichung des Seins. Es handelt sich also in der Hegel'schen Dialektik darum, zu zeigen, wie aus dem Nichtsein das Sein in der üppigen Fülle der vor dem Bewußtsein sich ausbreitenden beiden Welten hervorgeht. Sie bringt dies durch die Macht der Negativität zu stande, indem jede Verneinung eine Bejahung, Position, d. i. eine Erhöhung und Mehrung des Seins hervorbringt. Hegel rühmt sich daher auch absoluter Voraussetzungslosigkeit, da ihm seine Methode gestattet, vom reinen Anfang, d. i. vom Nichts auszugehen, und ohne etwas von Außen hereinzunehmen, die darin unaufgeschlossen liegende Seins- und Lebensfülle eben kraft der Negativität zur absoluten Idee oder dem Inbegriff aller Wahrheit in Natur und Geist fort zu bestimmen. Denn da das Nichts mit dem Sein und beide mit dem Denken dasselbe sind, so entspringt aus der näheren Betrachtung des Nichts, bei welcher es in Sein umschlägt, zunächst der concretere Begriff des Werdens und weiterhin durch fortgesetztes Negiren die immer concreteren Begriffe des Wesens, der Natur, des Lebendigen, des Geistes. Hegels Methode wird mit dem bewaffneten Auge verglichen, das dort Unterschiede wahrnimmt, wo das unbewaffnete solche nicht zu entdecken vermag. Dabei wird die Einheit alles Seienden, insbesondere die Einheit des Möglichen und Wirklichen, des Endlichen und Unendlichen vorausgesetzt, und das

Kunststück der Methode besteht darin, aus dem Nichtseienden und Möglichen den ganzen Reichthum des Wirklichen heraus zu lesen. Die Absicht Hegel's war den idealistischen Pantheismus, der sich als das schließliche Resultat der Kant'schen Reform herausgestellt, wissenschaftlich zu rechtfertigen, was jedoch nicht auf dem Wege der Beweisführung im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern auf dem der inneren Selbstconstruction des Gegenstandes, als welcher das mit dem Denken identische Sein betrachtet wird, geschehen sollte, und, falls die Sache überhaupt möglich wäre, allein geschehen konnte. Hegel nennt dies die immanente Entwickelung des Begriffs, die Methode aber, wodurch sie ins Werk gesetzt werden soll, die absolute Methode.

Hieraus erhellt, daß Hegel die Form und den Gang des endlichen, menschlichen Denkens als etwas das Denkobject selbst innerlich und wesentlich Bestimmendes betrachtet, was eine nothwendige Consequenz seines Pantheismus ist; denn ist es Gott selbst, der in uns denkt, und sind die menschlichen Denkformen Formen des göttlichen Denkens, so hängen, da alles von Gott abhängig ist, die Dinge vom menschlichen Denken ab und der Gang des menschlichen Denkens bedingt die Entwickelung und den Gang der Dinge selbst.

Mit dem Hegel'schen System ist im Grunde die neuere Philosophie abgeschlossen, nachdem sie sich in ihr ihre vollendete wissenschaftliche Form und Gestalt gegeben. Was hierauf noch folgt, ist entweder Abweichung von der geraden Linie consequenter wissenschaftlicher Fortbildung oder Ausbildung irgend einer einzelnen Seite des intellectualistischen Empirismus, sei es in Uebereinstimmung oder im Gegensatze zu Hegel, oder endlich Rückkehr zu den älteren Standpunkten eines Kant, Leibniz, Malebranche u. s. w. Zu den philosophischen Systemen der ersten Art sind jene zu rechnen, in welchen an die Stelle des Intellectes der Wille oder irgend ein anderes Seelenvermögen als das wahrhaft Seiende oder Grund desselben aufgestellt wird. Zu den Systemen der zweiten Art gehören einerseits der Empirismus und gleichsam vergeistigte Sensualismus eines Strauß und Feuerbach, andererseits der Realismus Herbart's, dessen Tendenz von der Hegel's nur dadurch sich unterscheidet, daß innerhalb der gemeinsamen idealistischen Grundanschauung der Gegensatz des Universalismus und Individualismus sich geltend macht. Wir sagen etwas Allbekanntes, wenn wir Hegel

mit Spinoza, Herbart mit Leibniz in Parallele setzen. Einen weniger geläufigen Gedanken dagegen glauben wir auszusprechen, wenn wir das Herbart'sche System als einen absoluten Idealismus in seiner Art bezeichnen. Auch Herbart nämlich betrachtet die menschliche Erkenntnißweise als eine absolute. Erkenntniß entsteht ihm nur aus dem Zusammensein einfacher Wesen. Wäre Herbart aufrichtig gewesen, so hätte er bekennen müssen, daß wenn Gott (falls es nach seinen Principien einen Gott geben kann) erkennen sollte, ihm dies nur in menschlicher Weise möglich sei, was darauf hinauskommt, daß die menschliche Form des Erkennens die absolute sei.

Werfen wir einen kurzen Rückblick auf die bisher betrachteten nachkantischen Systeme, so tritt uns der Grundgedanke der modernen Philosophie in der Anwendung, die ihm von der rationalistischen Richtung gegeben wurde, klar und deutlich hervor. In den verschiedenen Formen, unter denen er aufgetreten, ist es immer die ihrer selbst gewisse, sich selbst erfahrende Vernunft, die den Gegenstand des Wissens bildet. Nur tritt sie bei Fichte als ursprünglich durch sich selbst bestehendes oder genauer frei sich setzendes Bewußtsein, bei Schelling in der Form der intellectuellen Anschauung, bei Hegel als dialektisch sich entfaltender Vernunftbegriff auf.

Unter den übrigen Systemen verdienen nur jene eine nähere Betrachtung, die dem Willen die Rolle zutheilen, das wahre Sein und den innersten Kern des Wirklichen zu bilden. Bekanntlich war es Schopenhauer, der den Willen, jedoch nicht einen überweltlichen, göttlichen, sondern den im Menschen sich offenbarenden zum weltschöpferischen Princip erhob. Die Welt als Wille und Vorstellung: so lautet der Titel seines Hauptwerkes, worin ausgeführt wird, daß nicht im Verstand oder der Vernunft das wahrhaft Seiende und seiner selbst absolut Gewisse zu suchen sei, sondern im Willen. Der Wille, das Allerbekannteste, und nichts anderes sei das wahre Kant'sche Ding an sich. Wenn Kant mit Recht alles Vorstellen auf Erscheinungen beschränke und alles Erkennen ein Vorstellen sei, so bleibe als Grund der Vorstellungen, als das wirkliche Ding an sich nur der Wille übrig. Was andere vergeblich in einem Grundbewußtsein, in intellectueller Anschauung, im Glauben, im Gefühl u. s. w. gesucht haben, indem sie unter anderem Namen doch wieder die Vorstellung einführten, der einzige Grund der Vorstellung und der Erscheinung ist demnach der Wille. Eine gewisse Consequenz, die im Räsonnement des Frankfurter Philosophen liegt, ist nicht

zu verkennen. Soll nun einmal der Grund des Weltdaseins ein innerweltlicher sein, so liegt es sehr nahe, nicht die Vernunft, sondern den Willen als solchen zu betrachten. Allerdings tritt auch die Ungereimtheit sofort zu Tage. Denn wird, wie Schopenhauer that, die Vernunft dem Willen untergeordnet, so erscheint die Welt als Ausgeburt eines blinden Wollens und der heutzutage so beliebte Pessimismus ist die nothwendige Frucht dieser Weltanschauung. Im anderen Falle aber, wenn Verstand und Wille einander nebengeordnet werden, geht die Einheit des Princips verloren.

In diesem letzteren Falle befindet sich das System Eduard von Hartmann's, der zwei ursprüngliche Principien aufstellt, die Idee und den unbewußten Willen, von welchen die erstere als Grund des Weltwesens, der letztere als Grund des Weltdaseins betrachtet wird. Beide Systeme aber leiden an der fundamentalen Zweideutigkeit des Willensbegriffs; denn um den innerweltlichen Willen in jener Allgemeinheit zu fassen, deren er als solcher bedarf, wurde es nothwendig, allen Wesen Willen zuzuschreiben, wie denn von Schopenhauer allen Ernstes geschah, weßhalb er in den gewohnten Redeweisen, es wolle nicht regnen u. s. w. Ausflüsse unbewußter tiefer philosophischer Weisheit erblickt. Wie wir vernahmen, betrachtet Hartmann die Idee als gleich ursprüngliches Princip wie den Willen, von der an sich richtigen Betrachtung geleitet, daß ein Begehren oder Wollen nothwendig einen Inhalt haben müsse, den ihm nur die Vorstellung darbieten könne. Für v. Hartmann aber sind Idee und Wille nicht eigentlich Realitäten, sondern reine Möglichkeiten, die er mißbräuchlich Subsistenzen nennt, und aus denen er durch eine völlig blinde und zufällige Entscheidung des Willens für die (eigene!) Existenz die Welt hervorgehen läßt: eine Ungereimtheit, für welche sich jedoch v. Hartmann auf seine idealistischen Vorgänger, Fichte und die übrigen berufen kann. Hartmann's Philosophie ist theils durch ihren pessimistischen, weltschmerzlichen Charakter, der dem blasirten, verkommenen Zeitgeist entspricht, theils durch ihre auf prickelnden Reiz abzielende Darstellungsweise zu einer Art von Mode- und Salonphilosophie geworden.

Die von Schopenhauer und Ed. v. Hartmann geernteten Lorbeeren ließen auch einen katholischen Philosophen in München nicht ruhen. Nachdem es mit Vernunft und Willen als immanenten Principien vergeblich versucht worden, die Räthsel des Weltdaseins zu lösen, und alles aus einem der inneren Erfahrung zugänglichen

einheitlichen Grunde abzuleiten, blieb es dem Münchener Philosophen Frohschammer vorbehalten, ein bisher weder unbekanntes, noch auch überhaupt verkanntes Vermögen an die Spitze zu stellen, nämlich die Phantasie, zu deren Gunsten vor allem zur Geltung gebracht wurde, daß sie, Sinnliches und Geistiges — angeblich — vereinigend, eine Ableitung der inneren und äußeren, geistigen und materiellen Welt zugleich ermögliche.

Auch den zwei neuesten Systemen, die von dem anerkennenswerthen, wenn auch fruchtlosen Streben zeugen, den die innerste Tendenz der modernen Philosophie bildenden, in ihrem Subjektivismus wurzelnden Idealismus zu überwinden, ist das Gepräge jener Beschränktheit auf das Endliche, auf Natur und Menschengeist aufgedrückt, das wir als eines der charakteristischen Merkmale der neueren Philosophie kennen lernten. Die Systeme, von denen wir reden, sind die des Herausgebers der philosophischen Bibliothek, v. Kirchmann's und Dühring's. Der erstere lehrt einen Realismus, durch welchen sowohl der Materialismus als auch der Idealismus beseitigt werden soll. Als real aber gilt ihm nur das Wahrgenommene. Nur aus dem Wahrnehmen enthält das Wissen einen Inhalt. Das Denken ist nichts weiter als ein Bearbeiten des Erfahrungsstoffes, ein Trennen und Verbinden, oder ein Beziehen mit Hilfe von Begriffen, die allerdings nicht aus Erfahrung stammen, sondern ursprünglich Erzeugniß des Bewußtseins sind. Wie diese Grundsätze geeignet sein sollen, den Materialismus und Idealismus zu überwinden, ist nicht abzusehen. Denn auch jener erkennt nur Wahrnehmbares als real an, und ist, wenn dieser Grundsatz zugestanden wird, mit seiner weiteren Annahme im vollen Rechte, daß es kein anderes (für uns erkennbares) Sein gebe, als materielles, da wir nun einmal in der That von übersinnlichem Dasein eine Erkenntniß durch Wahrnehmung nicht besitzen. Was dann den Idealismus anlangt, so gelingt es v. Kirchmann nicht, über Kant hinauszukommen; denn wenn alle Beziehungen durch unser Denken in das Material des Wahrgenommenen hineingetragen werden, so besteht eine von uns unabhängige Ordnung von in Wechselwirkung begriffenen mit Eigenschaften ausgestatteten Substanzen nicht, da eine solche nur aus realen Beziehungen für sich bestehender Dinge hervorgehen kann. Der Kirchmann'sche „Realismus" kommt demnach über Bewußtseinsthatsachen oder subjektive Phänomene nicht hinaus und ist und bleibt selbst Idealismus.

In geradem Gegensatze zu v. Kirchmann, der Denken und Sein schroff einander gegenüber stellt, behauptet Dühring, der streitbare Gegner eines engherzigen Professorenthums, die Einheit (Identität) beider, gelangt aber ebensowenig über den Kreis des Sinnlichwahrnehmbaren hinaus. Geist und Natur bilden ihm eine geschlossene, jedoch nicht wie Schelling und Hegel annahmen, unendliche, sondern endliche Einheit. Die in diesem einen Sinn stattfindenden Veränderungen sind nicht bloser Schein, sondern wirkliche Vorgänge. Diese kurze Charakteristik genügt, um das System Dühring's als eine dem materialistischen Zuge der Zeit angenäherte neue Auflage der eleatisch-pantheistischen Richtung erkennen zu lassen. Aehnliches wäre von dem durch seine schriftstellerische Eleganz hervorragenden Lotze zu sagen, der das System Herbart's im monistisch-pantheistischen Sinne umbildete.

Ueberschauen wir zum Schlusse die gesammte Denkbewegung, in welcher sich das moderne Princip der anschaulichen, erfahrungsmäßigen Erkenntniß dargelebt hat, so müssen wir gestehen, daß dieselbe sich als eine großartige und ungeheure, aber insofern vergebliche Geistesarbeit darstellt, als das angestrebte Ziel nicht erreicht worden ist. Es hat sich aber jenes Princip nicht allein dargelebt, sondern auch ausgelebt; denn alle darin enthaltenen Denkmöglichkeiten sind erschöpft, und es hat sich herausgestellt, daß auf diesem Wege die Wahrheit überhaupt nicht zu finden ist. Auch diese Erkenntniß ist für uns ein Gewinn, sobald wir uns nicht der Verzweiflung an der Wahrheit in die Arme werfen, sondern uns entschließen, die aus Vorurtheil oder Unkenntniß verlassenen Wege der Vorzeit wieder einzuschlagen, auf denen wir zwar nicht ein absolut vollkommenes, jedoch gewisses und sicheres Wissen vom Wesen und den über Erfahrung hinausragenden Gründen der Dinge zu erreichen vermögen.

Bedeutung des Rheines für die mittelalterliche Poesie.

Litterarhistorische Studie

von Dr. S. J. Holly.

Es liegt eine Leyer im tiefen Rhein,
Gezaubert von Gold und von Elfenbein.
Und wer sie erhebt aus tiefem Grund,
Dem strömen die Lieder begeistert vom Mund.
Der Kranz der Unsterblichkeit wartet sein, —
Des Sängers der Zukunft, des Sängers am Rhein!

H. Dippel.

Ein köstlicher Dichtergedanke, wahr empfunden und trefflich ausgedrückt! Nur in einer Hinsicht dürfte er nicht ganz zutreffend sein: Das herrliche Kleinod, die sangbegabende Leyer, kann nie einem Dichter allein zu eigen werden. Tausend Sänger haben sie bereits gehoben und ihren Saiten Klänge der edelsten Art entlockt, tausend werden in Zukunft an ihrer Schönheit sich begeistern zu hehren Liedern. Ist doch diese Leyer das Sinnbild des Rheines selber, jenes urgermanischen Stromes, der uns Deutschen das ist, was dem Egypter der Nil, dem Indier der Ganges, und deßhalb überreichen Stoff zu poetischer Behandlung bietet.

Bei Anfertigung der vorliegenden Arbeit wurden folgende Werke benutzt:

1. Fr. H. von der Hagen, Ausgabe der Minnesinger, Leipzig 1838, 4 Bände.

2. Fr. Pfeiffer, Ausgabe der deutschen Klassiker des Mittelalters, Leipzig 1866.

3. Karl Simrock, Heldenbuch, 6 Bände 1843—49.

4. Ludwig Uhland, zur Geschichte der Dichtung und Sage, 8 Bände, Stuttgart 1869.

5. G. G. Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung, Leipzig 1871, 2 Bände.

6. W. Lindemann, Geschichte der deutschen Litteratur, Freiburg in Baden 1866.

7. Die Ausgaben verschiedener, in dem Aufsatz besprochener alt- und mittelhochdeutscher Dichtungen.

Kulturhistorisch und geschichtlich ist das Rheinland wahrhaft klassischer Boden. Seine Lage in Deutschland und weiterhin in Europa war von jeher eine äußerst günstige für Handel und Verkehr. Ueppige Fruchtbarkeit zeichnete zudem stetig des Rheines Ufer aus. Die Thäler schimmerten im Glanze saftiger Wiesengründe und goldgelber Weizenflächen, die Hügel eigneten sich vortrefflich zum Anbau der Rebstaude, deren süße Frucht mit fortschreitender Pflege einen immer kostbareren Wein lieferte. Kein Wunder, daß Germanias Kinder in hellen Haufen um den Vater Rhein sich ansiedelten! Im Verkehre mit fremden Kulturvölkern erstiegen aber diese Rheinländer rasch eine hohe Kulturstufe, als die übrigen deutschen Gaue meist noch in Barbarei schmachteten. Blühende Dörfer und Städte erhoben sich am Rhein, emsiger Gewerbefleiß brachte Reichthum, edler Kunstsinn erhöhte den Reiz des Besitzes. Dazu kam, daß die Sonne des Christenthums erleuchtend und läuternd schon früh über den rheinischen Landen aufging und Licht anstelle von Schatten, Liebe und Sanftmuth anstelle von Haß und trotzigem Ungestüm setzte.

Niemals geizten aber die bevorzugten Kinder des Rheinlandes mit ihrem geistigen und materiellen Reichthume, sie gaben vielmehr willig davon ab an ihre ärmeren deutschen Brüder. Die hohe Gottesminne der christlichen Religion drang großentheils vom Rheinstrome aus siegreich in die rechtsrheinischen Länder und verdrängte dort nach und nach die rohen und wirren germanischen Göttermythen. Recht, Kunst und Wissenschaft, Zucht und Sitte, kurz die gesammte Kultur nahm zumeist ihren Weg vom Rheine ostwärts nach den deutschen Landen.

Während aber die Ufer des Rheines immer mehr mit dem Blütenkranze der Kultur sich schmückten, während seine Städte stets glänzender sich gestalteten, seine Gotteshäuser die kunstvollendetsten Formen erhielten und in seinen hellen Fluten eine immer stattlichere Anzahl von kecken Bergvesten sich spiegelte, konnte es nicht fehlen, daß diesem gottgesegneten Landstriche Neider und Feinde in Menge erwuchsen. Scheelsüchtig lechzten fremdländische Nachbarn nach dem Besitze der reichen Rheingestade; nur zu oft mußten diese mit Schwert und Lanze geschützt werden. Allein auch an Fehden seitens der Deutschen unter einander mangelte es nicht. Als Wiege verschiedenartiger Völkerstämme, Fürstenhäuser und Adelsgeschlechter war das Rheinland oftmals der Schauplatz verheerender Bruderkriege.

Wundersame Beispiele von Tapferkeit und Vaterlandsliebe weiß uns die Geschichte dieser Kämpfe zu erzählen; fast jede menschliche Tugend fand ihren glänzenden Vertreter. Und wenn auch mancherlei häßliche Leidenschaften zu Tage traten, so sind es der Lichtgestalten doch weit mehr, als der unheimlichen Schatten, die an dem Auge des Erforschers rheinischer Geschichte vorübergleiten. Derartige Ereignisse beschränken sich aber nicht auf einige hervorragende Rheinplätze; nein, fast jede Stadt, jede Burg, jede Kirche, jedes Kloster in den Rheinlanden kann auf eine bedeutsame Vergangenheit zurückweisen. Ist es drum noch verwunderlich, daß das Wort Rhein für jeden Deutschen einen süßen, heimatlichen Klang in sich birgt? Kann man da noch staunen, daß die Geschichte der Rheinlande eine reiche Fundgrube für den dichterischen Geist geworden?

Allein wäre auch die geschichtliche Vergangenheit der Rheinlande minder großartig, so würden die reichen Gaben, welche die Natur dem Rheine verliehen, schon vollauf genügen, den Strom zu dem zu machen, was er wirklich ist, zum Liebling der deutschen Nation und zum kastalischen Quell der deutschen Dichter. Von der Quelle bis zur Mündung zieren ihn unzählige Naturschönheiten Mag er in der Schweiz als wilder Gießbach kühn über Gefels und Gestein schäumen, oder als stilles Waldwasser einer anmuthigen Berghalde sein Bett abschmeicheln, mag er sich mühevoll durch spiegelklare Landseen winden, oder als gischtaufspritzender Wasserfall majestätisch zu Thal stürzen, mag er endlich als tiefgehender, breiter Fluß mit königlicher Würde weite, frucht- und völkerreiche Niederungen durcheilen, — allüberall umweht ihn der Zauber hoher, zur Poesie anregender Naturreize.

Dazu kommt noch der Wechsel, dem das Bild des Stromes unterworfen ist. Wie oft lagern dichte Nebelmassen über dem Rheine! Weder vom Flusse selber, noch von den Bergen und Burgen ist etwas sichtbar. Nur das Auf- und Abwogen der Wellen verkündet die Nähe des Stromes. Lange verharren die trägen Nebelmassen in Ruhe. Da plötzlich färben sich seine obersten Schichten lichter; fieberhafte Bewegung kommt in die weißlichgraue Duftmasse; wie Blitze durchfurchen einzelne Sonnenstrahlen die Dunstwolken, sie theilen sich, schwanken her und hin und heben sich langsam von der Erdoberfläche zum Aether empor. Bald ist der Sieg der Sonne ein vollendeter. In phantastischer Gestaltung, vom Purpur der Sonne überhaucht, stieben die Nebelkinder auseinander, wallen, fliegen zum

Gebirge, tummeln sich eine Weile wie trotzige Kinder in schnellen Ringelreigen um die Firsten der Berge und entschweben dann auf Nimmerwiedersehen. In plastischer Klarheit liegen nun Rhein und Rheinland vor dem erstaunten Auge des Beschauers, im Flusse gleißt und glitzert es wie eitel rothes Gold, wie Diamanten und Perlen. — Bedarf es da einer großen Einbildungskraft, um den Rhein und seine Hügel mit Elfen zu bevölkern, die ihr Spiel auf dem Strome treiben und erst vor den Morgenrothstrahlen eiligst entweichen? Tritt uns nicht sofort der Nibelungenschatz vor Augen, den die Nebelgötter hüten, bis er in die Gewalt ihres Besiegers, des Sonnengottes Siegfried, fällt? —

Ein anderes Rheinbild! Blau lacht der Himmel auf die grünschimmernden, leise bewegten Flußwogen, goldiger, warmer Sonnenstrahl lagert über der Erde. In dem Strome gurgelt und quillt und schmeichelt es, silberne Fischlein schießen pfeilgeschwind durch das durchsichtige Wasser. Milchweißer Schaum krönt die krausen Wellenspitzen, die leicht von dannen eilen und mit leisem Gemurmel die Ufer lecken. Ein Schiffer fährt träumerisch über den Fluß; sein Auge hängt an den blauumflorten Bergen, sein Ohr lauscht dem schmeichelnden Locken der Wellen. Unachtsam geräth er an einen Strudel und versinkt: Eine Wassernixe, die ihn liebt, hat ihn zu sich hernieder gezogen in ihr feuchtes Element, oder eine herrliche Bergjungfrau, die auf einem Felsen sitzt und singt, hat ihn bethört und dem Verderben übergeben.

Jetzt aber ist der Fluß durch Regen hoch angeschwollen. Tobend, vom Sturme gepeitscht, wälzen sich die gelblichschmutzigen Wellen thalab. Die Brandung schlägt brausend die Ufer.

„Es reißet die Brücke der Strudel hinab, —
Und donnernd sprengen die Wogen
Des Gewölbes krachenden Bogen."

Sie durchbrechen die Dämme, pfeilschnell dringt das Wasser ins offene Land, verwüstet Feld und Flur, entwurzelt Bäume, zerstört Haus und Hof und verschlingt gierig seine Bewohner: Der Wassergott fordert dort seinen Tribut, will seine jährlichen Opfer haben.

Solcher Schauspiele, welche des Dichters Phantasie anregen, giebt es hunderte auf dem Rheine und sie alle haben schon ihre Besinger gefunden.

I. Altdeutsche Poesie.

Gleich der erste deutsche Dichter, dessen Namen uns die Geschichte überliefert hat, empfing das Leben und einen großen Theil seiner Bildung in rheinischen Gauen, ich meine Otfried. Im 9. Jahrhundert im Oberelsaß, unfern vom Rheine, geboren und zuerst in der Benediktinerabtei zu Weißenburg im Speiergau, dann in der Domschule zu Constanz unterrichtet, vertauschte er später diese rheinische Bischofsstadt mit Fulda, wo er zu Füßen des gelehrten Rhabanus Maurus saß. Nach Abschluß seiner Lehrjahre leitete er in Weißenburg die dortige Unterrichtsanstalt und verfaßte hier sein Evangelienbuch, „Krist" [1]) genannt. Otfried ist mit Leib und Seele Rheinländer. Im Eingange seines Werkes, das in 5 Büchern Christi Leben von Geburt bis Himmelfahrt schildert, preist er sein Vaterland und seine Landsleute. „Sie sind so kühn, wie selbst die Römer," rühmt er von ihnen, „und alle Degen sind zu den Waffen bereit. Alles, was sie denken, wirken sie mit Gott; nie thun sie etwas in Noth ohne seinen Rath."[2]) Im übrigen bewegt sich die „altdeutsche Messiade" in schmucklosen Worten. Die eingeflochtenen Reflexionen und Belehrungen stören oft in unliebsamer Weise den epischen Gang der Handlung. Nur einige Stellen machen von dieser lehrhaften Breite eine Ausnahme, wie die Schilderung der Geburt des Heilandes. Indessen ist die Form des „Krist" für den Fortschritt der deutschen Poesie wichtiger als der Inhalt. Der Weißenburger Mönch führte nämlich anstelle der Alliteration oder des Stabreimes, dessen die Verfasser früherer altdeutschen Dichtungen sich bedienten, den stumpfen Reim in den Vers ein: Otfried's Werk ist in Kurzzeilen von je 4 Hebungen gedichtet, und 2 von diesen kürzeren Reihen werden durch ihren Endreim immer zu einer Langzeile verbunden. Auch unterschied sich der Dichter durch strophische Gliederung seiner Verszeilen vortheilhaft von den Vorgängern; sein Evangelienbuch ist in zweiversige Strophen eingetheilt.

Diese neue poetische Kunstform ist für die Umgestaltung der deutschen Poesie von großer Bedeutung: Eine Reihe von späteren althochdeutschen Sängern trat, was Vers, Reim und Strophe betrifft,

---

[1]) Ausg. Pieper, Paderborn 1878—84, 2 Bände. Erdmann, Halle 1882.

[2]) I., v. 34 u. 35.

in Otfried's Fußstapfen. So erscheint das „Ludwigslied" Hugbalds im Gewande des Otfried'schen „Krist," ganz abgesehen von den vielen Kirchenliedern und Legenden, die eben dieselbe Form haben. Hervorragende Litterarhistoriker glauben obendrein in den Langzeilen des Weißenburger Mönchs das Vorbild für den späteren „Heldenton," den Nibelungenvers, wiederzufinden.

Während so im 9. Jhrdt. die Poesie in deutscher Sprache schon einen recht hübschen Aufschwung genommen hatte, und die Bemühungen Otfrieds um die Veredelung von Vers und Reim bereits reiche Früchte trugen, verdrängte in den folgenden Jahrhunderten die lateinische Sprache unser Mutteridiom vollständig aus der Litteratur. Die vorzüglichsten Heimstätten der Dichtungen dieses Zeitalters waren immer noch, wie ehedem, die Klöster. Nun zeichneten sich aber gerade die Rheinlande durch berühmte Klöster aus und in einem der ehrwürdigsten und ruhmreichsten derselben, in St. Gallen, entstand das beste Gedicht dieser ganzen Litteraturperiode, Waltharius de Aquitania vom Mönch Ekkehard.[1]) Und

„Was man vor tausend Jahren in deutschen Wäldern sang, —
Ein Mönch, dem in der Zelle die Weile wurde lang,
Hat es uns aufgeschrieben in römischer Sprache Laut, —
Ein Sänger jüngst aufs neue der deutschen Zung' vertraut."

Dieser Sänger ist gleich Ekkehard ein Kind der Rheinlande es ist Karl Simrock, der uns das herrliche Heldenepos unte dem Titel „Walther und Hildegund" mundgerecht machte. Viktor von Scheffel[2]) aber hat es uns in seinem „Waltharilied," das er neben vielen andern deutschen Heldensagen geistreich in die Erzählung seines Romans „Ekkehard" verwoben, noch näher gebracht. Der Inhalt des Gedichtes ist kurz folgender: Die Hunnen ziehen unter Attila in gewaltiger Heerfahrt gegen die Völker des Westens. Gibich, der Frankenkönig, Herrich, der Herrscher in Burgund, und Alpher von Aquitanien unterwerfen sich und müssen Geiseln stellen. Für den jungen Frankenprinzen Gunther muß des Königs Vetter, Herr Hagen von Tronje, dem Attila folgen. Burgund giebt jung Hildegund, die Perle des Reiches, als Geisel, Aquitanien endlich Walthari, der Burgunderprinzessin Bräutigam. Etzel pflegt indessen die Königs-

[1]) W. Grimm und Schmeller, Göttingen 1838. S. 3 ff. San Marte, Walther von Aquitomien, Magdeburg 1853.

[2]) Ekkehard, S. 391

kinder an seinem Hofe mit „großer Biederkeit.“ Schön Hildegund wuchs unter den Augen von Attilas Gattin Ospirin zur tugendsamen Jungfrau heran; die jungen Recken aber behielt der Hunnenkönig „scharf im Auge, daß jeder zu des Krieges und Friedens Künsten tauge.“ Allein wenn es auch den Geiseln gar wohl an Etzels Hof erging, so empfanden sie doch bitter der Fremde herbes Leid, und all ihr Sinnen und Trachten war auf die Flucht nach der Heimath gerichtet. Hagen erhaschte zuvörderst eine Gelegenheit zum Entkommen; doch auch für Walther und Hildegund schlug die Stunde der Erlösung. Während Etzel und seine Mannen nach einem starken Trinkgelage weinbezwungen dem Schlafe zur Beute gefallen sind, entfliehen die beiden auf Walthers sturmschnellem Rosse und gelangen glücklich bis nach Worms. Allein hier wartet ihrer neues Unheil. Gunther, Gibichs Sohn, der mittlerweile zum tapferen Recken herangereift war, hört von den Flüchtlingen, von ihrem stolzen Rosse und dem güldenen Geschmeide, das Hildegund in zwei schweren Schreinen aus Etzels Schatzkammer mitgenommen. Trotz Hagens Widerrathen, der in dem Flüchtling sofort Walthari, seinen Gesellen, vermuthet, befiehlt der Burgunderherrscher, die Fremden einzufangen und ihre Schätze zu erbeuten.

Im Wasgenwalde, wo Walther zwischen zwei hochragenden Bergen in einer Schlucht für sich und Hildegund Schutz und Rast gesucht, ereilen die Frankenhäscher die Fliehenden. Alle Begütigungsversuche Walthers weist Gunther trotzig zurück: Er fordert die Jungfrau und sämtliche Schätze. Es kommt zum Waffenstreite. Zwölf fränkische Recken besteht der kühne Aquitanier der Reihe nach im Zweikampf. Nur Gunther und Hagen sind noch heiler Haut. Letzterer wagt es nicht, in ehrlichem Kampfe mit Walther sich zu messen. Er schlägt seinem Könige täuschenden Abzug und tückischen Ueberfall vor und bricht so die Treue, die er ehedem seinem Freunde Walther gelobt. Die arge List gelingt. Der junge Königssohn sieht sich plötzlich gezwungen, gegen zwei Gegner auf einmal zu streiten.

„O Hagen, alter Freund, sag an, was ist geschehn,
Daß also umgewandelt ich dich muß wiedersehn?
Der thränend einst beim Abschied in meinen Armen lag,
Verrennt gewaffnet mir den Weg an diesem Tag?“

fragt er traurig, und all' die holden und lieben Erinnerungen, die

sich an ihre feurige Jugendfreundschaft knüpfen, läßt er an des Helden von Tronje Geist vorüberziehen. Umsonst:

„Zum Fußkampf standen sie, zwei wider einen Mann."

Trotzdem aber haut Walther dem Gunther ein Bein ab und sticht Hagen ein Auge aus.

„Zersäbelt war die Stirn, die Lippen aufgeschlissen,
Dazu sechs Backenzähn ihm aus dem Mund gerissen"

Der Aquitanier selbst büßt seine tapfere Rechte ein.

„Da ward der Kampf geschlichtet, wohl durften alle ruhn.
Laut mahnten Durst und Wunden, die Waffen abzuthun."

Hildegund, die mit Zagen dem Ausgange des Streites entgegengeharrt, verbindet mit zitternder Hand der Recken Wunden. Bei einem Becher kühlen Labeweins thun sich dieselben gütlich, schließen ein neues Schutz- und Trutzbündniß und besprechen mit „Glimpf und Scherz" ihre Wunden. Hagen und Gunther kehren alsdann in die Heimath zurück.

— Walthari ritt nach Haus.
Da ward mit hohen Ehren begrüßt der junge Held,
Und bald ward auch Hildgunde dem Treuen anvermählt.
Nach seines Vaters Tode thät er der Herrschaft pflegen
Und führte 30 Jahr sein Volk mit Glück und Segen".

Ekkehards Werk ist die erste große Dichtung aus dem Kreise der deutschen Heldensage, die „trotz verzehrendem Rost der Zeit" unversehrt der Nachwelt erhalten ward. Der Charakter der Dichtung dürfte wohl kaum besser als durch folgende Worte Scheffels [1]) klargelegt werden können: Er hat brav gesungen, Ekkehard. Freilich sind andre Töne in dem Liede angeschlagen als in den goldverbrämten Büchlein, die der epigonische Poet ausheckt, — der Geist großer Heldenzeit weht darin, wild und fast schaurig, wie Rauschen des Sturmes im Eichwald. Es klingt und sprüht von Schwerteshieb und zerspelltem Helm und Schildrand ein Erkleckliches und ist von minniglichem Flötenton so wenig zu verspüren, als von angegeistetem Schwatzen über Gott und die Welt und sonst noch einiges. Riesenhafter Kampf und riesenhafter Spaß, altes Reckenthum in

[1]) a. a. O. S. 425.

seiner schlichtfürchterlichen Art, ehrliche, fromme, schweigende Liebe und ächt dreinschlagender Haß, das waren Ekkehards Bausteine. Aber darum ist sein Werk auch gesund und gewaltig worden und steht am Eingang der altdeutschen Dichtung, groß und ehrenfest, wie einer jener erzgewappneten Riesen, die die bildende Kunst späterer Zeiten als Thorhüter vor der Paläste Eingang zu stellen pflegt. —

Der „Waltharius" bildet die Grundfeste des späteren, so herrlich erblühten deutschen Heldensangs. Schon der „Ruodlieb" des Mönchen Fromund aus dem bairischen Kloster Tegernsee lehnt sich in Form und Ausführung an den St. Gallener Mönch an Die lateinischen Hexameter dieser Dichtung ähneln sehr denen des großartigen Epos unsres Dichters und es liegt die Vermuthung nahe, daß Ekkehards Werk Anregung und Vorbild zu dem zeitlich etwas jüngeren Ruodlieb abgegeben habe.

II. Mittelhochdeutsche Poesie.

Treten wir nunmehr dem Einflusse näher, den rheinische Dichter auf die mittelhochdeutsche Dichtung, die Blüte der Volks- und Kunstpoesie, ausgeübt haben. W. Lindemann[1]) vergleicht jenen Wunderbau der edlen mittelalterlichen Poesie mit den zeitlich nahestehenden Prachtblumen der Baukunst, die wir noch immer anstaunen. „Wir möchten, fährt er fort, „die nun zu betrachtende Entfaltung der deutschen Dichtkunst einem solchen romantischen Burgbau vergleichen, der in reizender Umgebung gelegen, die Mühe des Aufsteigens durch die Pracht der Fernsicht reichlich lohnt, in seinen weiten Sälen Gast und Kampfgenosse freundlich aufnimmt, den theuren, sagenhaften Nachlaß der Ahnen treu bewahrt, während im Schloßgarten die Brunnen rauschen und die Lauben sich wölben, im Hofe die Knappen im Waffenspiel sich tummeln, während in einsamer Kemenate der Burgkaplan die großen, messingbeschlagenen Bücher durchblättert oder die Abenteuer des Pilgrims niederschreibt, und von der Seite die Burgkapelle mit dem Heiligenbilde winkt." Wie es aber dieser edelgestalteten Bauwerke am meisten auf den rebenbekränzten Rheinhügeln gab, wie sie nirgends schmucker und anmuthender auf den Wandrer in der Ebene herniederblickten als im Rheinthale, so klangen auch nirgend im ganzen deutschen Vaterlande

[1]) a. a. O. S. 40.

die Lieder reichlicher und lieblicher von den Lippen der Sänger als in den rheinischen Gauen. Dichtkunst und Architektur überflügelten am Rheine alle übrigen deutschen Lande. Und wie im Rheinlande die Perlen der Baukunst theils die Verherrlichung Gottes und seiner erlauchtesten Diener, der Heiligen, bezweckten, theils den Glanz und Reichthum von Königen und hohen Adelsgeschlechtern ausstrahlten, wie ferner stattliche Ueberreste römischer Herrlichkeiten an die Zwingherrschaft dieses Volkes mahnten und mit dem Aufblühen der Städte auch die bürgerlichen Wohnräume immer ansehnlicher und prächtiger sich gestalteten, so übte auch die rheinische Poesie Gottesdienst und Herrendienst, sie schöpfte aus dem übermoosten, aber noch üppig sprudelnden Born antik-klassischer Sagen und versenkte sich mit liebender Hingabe in des Volkes Leben und Lieben, Schalten und Walten. Den überreichen Stoff, den uns diese Epoche der deutschen Litteratur für unsern Zweck bietet, werde ich derart sichten, daß ich zunächst die Bedeutung der Rheinlande für die mittelhochdeutsche Legendenpoesie darlege, an die sich die Dichtungen über Karl den Großen, über Artus und seine Tafelrunde und den hl. Gral anschließen. Sodann werde ich die Bearbeitungen griechisch-römischer Fabeln, die deutsche Heldendichtung und den Minnesang behandeln.

1. Legendenpoesie.

Das Christenthum brachte den Deutschen außer vielen anderen Segnungen auch den Samen zu mancher edlen Dichtungsblüte. Ganz abgesehen davon, daß die Religion der Liebe schon an und für sich eine reiche Auswahl poetischer Stoffe bietet, waren die Priester der Kirche gezwungen, durch Erläuterungen der Heilswahrheiten im Kleide der Poesie den heidnischen Liedern den Boden zu entziehen, die noch lange nach Einführung des Christenthums im Munde des Volkes nachhallten. Noch viele Jahrzehnte nach Verkündigung des Evangeliums in Germanien, als das Land schon übersät war mit Gottestempeln und Klöstern, als es schon wohl geordnet war in Bisthümer und Pfarren, lagen immer noch Anhänger des alten Glaubens heidnischem Gottesdienste ob. Wie ihre Altvordern lauschten sie auf Bergeshöhen dem Rauschen himmelanstrebender Eichbäume und wähnten darin ihrer Götter Groll oder Huld zu vernehmen; sie neigten sich in Anbetung vor dem aufsteigenden Sonnenballe und verehrten Steine und Altäre, die durch Herkommen oder runenhafte Zeichen geheiligt waren. Pferdeschädel

und Gerippe von sonstigem Gethier grinsten aus dem Buschwerk von Götterbäumen hervor, die nicht selten in der Nähe einer christlichen Kirche oder eines Klosters standen. Die strengsten staatlichen Vorkehrungen konnten nur sehr langsam dieses Unwesen von der Oberfläche des germanischen Lebens tilgen. Schon Otfried giebt als Entstehungsgrund seines „Krist" den Umstand an, daß er die heidnischen und unehrbaren Lieder verdrängen solle, die noch vielorts gesungen würden. Auch kämpft er energisch gegen eine Vermischung und Verquickung der christlichen Wahrheiten mit der alten Götterlehre an. Otfried's Beispiele folgten viele andere Mönche und Geistliche; an derartige poetische Bearbeitungen der hl. Schrift schlossen sich aber bald solche der Apokryphen des neuen Testamentes und späterhin, als im Zeitalter der Kreuzzüge die Begeisterung für das Kirchlich-Religiöse aufs höchste gestiegen war, eine weit verzweigte und vervielfältigte Legendendichtung. Die glänzendsten Dichternamen der mittelhochdeutschen Poesie sehen wir bei letzterer vertreten. Unter ihnen ragen besonders hervor Wernher von Tegernsee, der Schöpfer der „driu liet von der maget" (Maria), Hartmann von Aue, der Dichter des „armen Heinrich" und des „Gregor vom Stein", und Konrad von Würzburg, der den „hl. Alexius" und den „hl. Sylvester" verfaßte. Aber auch das Rheinland blieb in der Legendendichtung nicht hinter den übrigen deutschen Gauen zurück.

Greifen wir aus der Reihe rheinischer Legenden zunächst das Annolied[1]) heraus. Der Name des Verfassers dieses Epos ist uns allerdings unbekannt geblieben, aber die Sprache desselben weist zweifellos auf den Niederrhein hin. Auch der Held des Liedes ist ein Sohn des Rheinlandes, es ist Anno, der im Jahre 1075 verstorbene Erzbischof von Köln, rühmlichst bekannt als Kanzler Heinrichs III. und als Reichsverweser während der Minderjährigkeit des vierten Heinrich. Eine kernhafte, imponirende Priestergestalt, untadelig in seinem Lebenswandel und unnachsichtig gegen Verletzer geistlicher Zucht und Würde, wurde er 1183 heilig gesprochen.

In kräftigen Zügen und hochpoetischer Darstellung umgibt der Dichter des Anno seinen Helden mit dem Nimbus, der sich für einen großen Staatsmann und Heiligen zugleich geziemt. Das Gedicht ist besonders durch die Kühnheit seiner Anlage ausgezeichnet.

---

[1]) Ausg. von K. Roth, München 1847. Kehrein, Frankfurt 1865.

„Es erzählt nicht in der gewöhnlichen Weise schnurgerade fort oder verwebt in die Erzählung einzelne fromme Betrachtungen, sondern es stellt seinen besonderen Gegenstand in einen idealen und weltgeschichtlichen Zusammenhang, es umkreist in raschem Fluge alle Weltreiche und schwingt sich zuletzt zum Himmel auf."[1]) Diese Worte Uhlands deuten den Inhalt des Anno im ganzen und großen an. An der Hand der Bibel durchstreift nämlich der Dichter einen großen Theil der Weltgeschichte. Auch mit den berühmtesten Städten des Erdballs, Ninive, Babylon, Rom, und mit ihrer welthistorischen Bedeutung macht er uns vertraut. Von Rom kommt er auf Cäsar und Pompejus, von diesen auf Oktavianus Augustus, von diesem auf Agrippa zu sprechen, der die Burg Köln erbauen ließ. In diese Burg (Stadt) wurden vom hl. Petrus nach Christi Tod drei hl. Männer gesandt, die Köln und die umwohnenden Völker bekehrten. Nachdem 33 Bischöfe in Köln geherrscht, bestieg Anno als 34. den Erzbischofsstuhl. „Diesen theuren Mann mögen wir nun zum Beispiele haben, ihn mögen als einen Spiegel ansehen, die nach Tugend und Wahrheit trachten. Wie die Sonne, die zwischen Erd und Himmel geht und beiden Hälften scheinet, so ging der Bischof Anno vor Gott und den Menschen. In der Pfalz (als Reichsverweser) war seine Tugend eine solche, daß ihm das ganze Reich sich beugte; zu Gottes Diensten zeigte er sich, als ob er ein Engel wäre. Offen war er seiner Worte, über die Wahrheit fürchtete er niemand; ein Löwe saß er unter den Fürsten, ein Lamm ging er unter Dürftige." — In dieser begeisterten Weise führt der Dichter seinen Lobgesang fort und begleitet seinen Helden bis zum Tode. Selbst als Todten läßt er ihn noch „schöne Zeichen wirken:" die Siechen und Lahmen gesunden an Annos Grabe.[2])

Heiligenlegenden finden sich ferner in der niederrheinischen Kaiserchronik,[3]) von der wir späterhin mehr hören werden. Eine hervorragende Stelle nimmt in diesem hauptsächlich legendarischen Sammelwerke die Geschichte der hl. Creszentia ein, deren Schicksale vielfach an die bekannte Legende von der hl. Genovefa erinnern; auch des hl. Sylvester Leben wird ausführlich geschildert. Beide Heilige hatten schon vordem selbstständige litterarische Behandlung gefunden, an die der Verfasser der Kaiserchronik sich anlehnte.

---

[1]) L. Uhland, a. a. O. Bd. 2, S. 55.

[2]) S. L. Uhland, a. a. O., Bd. 2. S 50 ff.

[3]) Ausg. von Maßmann, 3. Bde., Quedlinburg 1849—53.

In der Reimchronik der Stadt Köln, die Meister Gottfried Hagen,[1]) Stadtschreiber in Köln, gedichtet hat, begegnen wir ebenfalls legendarischen Erzählungen. Mit großer Anschaulichkeit wird hier insbesondere die Martergeschichte der hl. Ursula und ihrer 11,000 Begleiterinnen, „der minniglich schönen Jungfrauen," dargestellt.

Auch die Legende von dem Schweißtuche der hl. Veronica, in das der leidende Heiland die Züge seines Antlitzes abdrückte, theilt uns ein niederrheinischer Sänger mit. Früher nannte man denselben nach W. Grimm's[2]) Vorgange den Pfaffen Wernher vom Niederrhein; neuerdings aber glauben hervorragende Litterarhistoriker,[3]) daß er mit „seinem wirklichen Beinamen oder Geschlechtsnamen" der wilde Mann geheißen. Nach der genannten Heiligensage gab sich St. Lukas gar viele Mühe, den Christuskopf auf Veronikas Schweißtuche bildnerisch darzustellen, allein alle Anstrengungen waren vergeblich. Auch der römische Kaiser Titus hatte von dem kostbaren Kleinode Veronikas gehört; er faßte Vertrauen zu der Wunderkraft desselben, die so mannigfach gepriesen wurde, und bat die hl. Frau um Hülfe in einem körperlichen Leiden. Das wunderthätige Bild des Welterlösers heilte den Kaiser. Derartiger Legenden, die von rheinischen Dichtern verfaßt sind, gibt es noch eine große Menge; es würde indessen zu weit führen, sie alle hier aufzuzählen.

2. Der Kerlingische Sagenkreis.

In den bis jetzt behandelten Legendendichtungen zeichnen sich die Heiligen insonderheit durch Vorzüge des Geistes und Herzens aus; bald aber treten Helden auf, welche sich nicht allein durch edle Christentugenden, sondern auch durch Thaten, die in Stahl und Erz vollführt wurden, Ruhm und Anerkennung erwarben. Es entstand ein christliches Heldenthum, dessen hervorragendsten Theil der Kerlingische Sagenkreis bildet. In heiligem Eifer für Glaube und Kirche hatten nämlich die kriegerischen Franken sich erhoben und Land und Leute gegen die Araber geschirmt, die das christliche Spanien überschwemmt hatten und die moslemitische Religion über ganz Europa auszudehnen drohten. Obzwar der große Frankenkaiser Karl an der Befreiung des Christenthums vom Islam historisch nur einen verschwindend

[1]) Ausg. von E. v. Groote, Köln 1834.
[2]) Wernher von Niederrhein, Göttingen 1830.
[3]) S. G. G. Gervinus, a. a. O., Bd. I., S. 193.

kleinen Antheil hatte, — unterstützte er doch nur im Jahre 778 einen Anhänger des neuen Abassiden-Khalifats gegen den Ommajaden Abderrahman — so bemächtigte sich doch der Mythus gerade seiner Person, um sie mit den lieblichsten, auf den Kampf der Christen mit den heidnischen Sarazenen bezüglichen Sagen zu schmücken. Karl zur Seite stehen die 12 Paladine, deren Charakter uns Uhland so treffend in der Ballade „Kaiser Karls Meerfahrt" geschildert hat; sie alle hat die Sage verklärt und eines Leitherrn wie Karls würdig wiedergegeben. Einer von ihnen, Roland, ist aber der besondere Liebling der Sänger.

Die Dichtungen der Karlssage sind fast völlig rheinisch: Karl der Große residirte in Aachen und Ingelheim; sein erster Paladin Roland wird vielfach mit dem Rheine in Verbindung gebracht. Zudem nannten die Verfasser der Lieder des Kerlingischen Sagencyklus fast ausnahmslos das Rheinland ihre Heimath. —

Um das Jahr 1170 verfaßte der Pfaffe Konrad auf Wunsch der Gemahlin Heinrichs des Löwen das „Rolandslied."[1]) Die Sprache dieser Dichtung bürgt uns für die niederrheinische Heimath des Sängers. Das Rolandslied ist nach welschem Vorbild gedichtet und erzählt in etwa 9000 Versen Karls des Großen Zug nach Spanien, seine Rückkehr nach der Heimath und den Heldentod des Hauptrecken Roland. Karl zieht auf Gottes Geheiß mit großen Heerscharen und seinen 12 Vasallen nach Spanien gegen die heidnischen Sarazenen. Der Sieg folgt allenthalben seiner Spur: Alle Städte werden erobert bis auf Sarraguz, wo Marsilie Hof hält. Auch dieser unterwirft sich scheinbar, hegt aber die arge Absicht, nach des Frankenkaisers Abzug aus Spanien die zurückgebliebenen Christen ohne Schwierigkeit zu vernichten. Karl läßt sich täuschen, besonders da ihm auch sein Verwandter Genelun, der dem Könige Marsilie verrätherischerweise in die Hände arbeitet, mit allem Aufwand seiner Beredtsamkeit zur Annahme der freiwilligen Unterwerfung Saragossas räth. Roland verbleibt als Statthalter in Spanien, das Frankenheer tritt den Heimweg an. Sofort beginnen die Heiden mit erdrückender Uebermacht einen ungleichen Kampf mit den zurückgebliebenen Franken. Trotzdem werden 3 große Heere der Sarazenen von diesen aufgerieben. Himmlischer Thau erquickt die müden Christenstreiter. Aber es er-

[1]) W. Grimm, Göttingen 1834. Rolandslied, K. Bartsch Leipzig 1874.

scheint ein viertes Heidenheer, und diesem unterliegen die fränkischen Helden. Sie fliehen der Heimath zu, Roland deckt mit einem Häuflein wackerer Kämpen den Nachtrab. Er geräth in äußerste Lebensgefahr; ringsum sinken seine heldenmüthigen Freunde, vom Krummsäbel der Moslemiten getödtet, in den Staub. Da setzt er sein Horn Alifant an die Lippen und stößt so stark hinein, daß Karl in seiner Hofburg zu Aachen es vernimmt und zurückeilt. Allein er kam zu spät. Alle Christen waren den Streichen der Sarazenen erlegen, auch — Roland, der vor dem Tode noch so scharf mit seinem Horn auf einen Feind eingehauen hatte, daß es geborsten war. Sein edles Schwert Durandarte aber hatte er vergeblich an einem Felsen zu zerschmettern gesucht. Bei Rolands Tode waren große Wunder geschehen: Helles Licht war auf ihn vom Himmel gestrahlt, den Heiden dagegen war das Tageslicht geschwunden. Karls Herz aber zerrissen beim Anblick der Leiche seines besten Helden furchtbare Schmerzen; seine Augen weinten statt Thränen Blutstropfen. Eine entsetzliche Rache ereilte die Heiden, aber auch zu Aachen „sah man gutes Gericht:“ Genelun wurde von den Sendpflichtigen zum Tode verurtheilt und an den Schweif wildmuthiger Rosse gebunden.

„Durch Dorn und durch Sträuche,
An dem Bauch und an dem Rücken
Brachen sie ihn zu Stücken.
So ward die Untreu geschändet. —
Damit sei das Lied beendet.“ [1])

Die hohe religiöse Begeisterung des Rolandsliedes, seine Einfachheit und Treuherzigkeit machten es zu einem der gelesensten Bücher des Mittelalters. „Ueber das ganze christliche Europa bis hinauf nach Skandinavien war es verbreitet.“ Die ungelenken Verse und rauhe Sprache sagten aber den Deutschen des 13. Jhdts., die für die Form von Dichtungen ein sehr feines Gefühl hatten, weniger zu als der kernige Inhalt. Deshalb dichtete es der Oesterreicher Stricker um: Das alte Rolandslied wurde in glatte Verse und eine wohllautende Sprache gebracht; auch wurden dem ursprünglichen Inhalte noch einige Züge aus Karls Jugend hinzugefügt.

Einen großen Theil der Karlssage finden wir auch in der sogenannten Kaiserchronik wieder, einem sagenreichen Sammel-

---

[1]) S. Bartsch, a. a. O., Ende des Textes.

werke aus der Mitte des 12. Jhdts., der wir schon früher begegneten. Der Name ihres Verfassers ist unsicher; die Heimath desselben aber lag zweifellos in den Rheinlanden. Die betreffenden Hauptzüge sind folgende:[1]) In Rom wird der große Karl von seinem Bruder, dem Papste Leo, zum Kaiser gekrönt und zum Schirmvogt der Kirche ernannt. Nach des Frankenherrschers Abreise aus der ewigen Stadt wird aber Leo von den Römern gefangen, geblendet und vertrieben. Er reist nach Ingelheim zu Karl und wird nach blutiger Rache an seinen Verfolgern mit Waffengewalt wieder in sein Reich eingesetzt. Auch wird dem Papste von Gott auf Karls Fürbitte das Augenlicht wiedergegeben. — An diese Sage knüpft die Kaiserchronik noch eine andere: In Gallathia (Galizien) werden die fränkischen Krieger von einem Heidenkönig völlig aufgerieben. Karl selbst entrinnt mit genauer Noth dem Verderben. Er fleht in seiner Seelenqual zu Gott um die Auflösung seines Leibes, da er nach solcher Niederlage nimmer froh werden könne. Ein Engel aber heißt ihn ein Heer reiner Jungfrauen sammeln, da Gott mit diesen ein Wunder wirken und Karls Ruhm wieder herstellen wolle. Der Kaiser sammelt 53,066 Mägdelein und zieht mit diesen wider den Feind; sie rüsten sich mannlich zur Feldschlacht. Der Feinde Wartleute aber staunen über das sonderbare Kriegsvolk und hinterbringen ihrem Könige so viel Wunderbares und Märchenhaftes von den jungen Frankenrecken, daß dieser völlige Unterwerfung dem Kampfe vorzieht. Im Triumphe wandert Karl mit seiner Amazonenschaar heimwärts. Auf einem grünen Anger aber stecken die Heldinnen ihre Speerschäfte in den Boden und preisen den Allmächtigen um der Liebe willen, die er ihnen erwiesen. Und siehe da! Aus dem dürren Holze entsprießen Blätter und Blüthen, die Schäfte wachsen zu Bäumen empor, und darum wird die Gegend, wo dies geschah, Schäftenwald genannt. Die Sage schließt mit folgenden Worten: „Sollten wir Karls Wunder alle sagen, so müßten wir Weile dazu haben. Diese haben wir nun nicht. Karl hat noch andere Lieder. Karl war ein wahrer Gottesheld. Die Heiden zwang er zum Christenthum. Karl war kühn, Karl war schön, Karl war gnädig, Karl war selig," u. s. w.

3. König Artus. Der hl. Gral.

In der Karlssage sahen wir an den Platz der ersten deutschen Legendenpoesie, der rein mönchisch-geistlichen Richtung, ein kräftiges, germanisches

[1]) S. L. Uhland, a. a. O., Bd. 2. S. 93 ff.

Heldenthum treten, das Kirche und Glaube mit Blut und Leben schirmte. In der Folge aber streifte diese Art der mittelhochdeutschen Dichtung die Hülle des derben, kernhaften Heroenthums immer mehr ab und ließ in den Sagen von Artus und seiner Tafelrunde eine verfeinerte Ritterlichkeit auftreten. Die Kämpen starren nicht mehr von Stahl und Erz, sondern tragen zierlich geformte Panzer, unter denen seidene, goldgestickte Gewänder hervorblitzen. Das rauhe Feldlager, das den kerlingischen Recken abhärtete gegen Wind und Wetter, war vertauscht mit üppig eingerichteten Burgen, wo leckere Gastmähler und großartige Festlichkeiten das Dasein verschönerten, das Ringen und Streiten in der männermordenden Schlacht mit harmlosen Turnieren oder Zweikämpfen zum besten irgend einer ungerecht verfolgten Persönlichkeit. In dem Sagenkreise des hl. Gral endlich finden wir eine Verschmelzung des geistlichen und ritterlichen Charakters vor, ein „geistliches Ritterthum oder eine ritterliche Priesterschaft". In diesem Stadium der Entwickelung kultivirte die mittelhochdeutsche Poesie ein Dichtungsfeld, das jedes thatsächlichen Hintergrundes entbehrte und nur mit den Blüten der schöpferischen Phantasie bestellt war. Der Verfeinerung der Charaktere und des äußeren Auftretens der Helden entsprach natürlich auch die Form der Dichtungen. Die Farben der Sprache sind möglichst zierlich aufgetragen, die Reime vollendet-schön und korrekt, die Verse fließen leicht und untadelig dahin, kurz die markige, etwas rauhe, volksthümlich-christliche Poesie ist zur hochfeinen Hofpoesie geworden.

Während nun die Kerlingische Sagen-Dichtung nach ihren Helden und Verfassern fast in ihrer Gesammt-Ausdehnung specifisch rheinisch ist, weist von den Gesängen von Artus und seine Tafelrunde und vom hl. Gral nur ein geringer Theil auf unsern deutschen Strom hin. Artus sitzt mit seinem holden Gemahl Gwenhwiwar (Ginovre, Ginevra) auf Kaerllion in Wales, und in diesen Gegenden ziehen auch seine tapferen Ritter, die erlesensten der Welt, zu Kampf und Abenteuer aus. Der Tempel des hl. Gral aber war der Sage nach von Titurell, einem französischen Königssohn, zu Salvaterre in Biscaya auf dem Montsalvage erbaut und mit aller erdenklichen Pracht ausgestattet worden. Der Schauplatz dieser beiden Sagenkreise lag somit weit vom Rheine ab, und auch die Wiegen der Hauptdichter derselben, wie der Baiern Wolfram von Eschenbach (Parzival, Titurell) und Wirnt von Gravenberg Wigalois) und des Schwaben Hartmann von Aue (Erec

und Iwein) standen nicht in rheinischen Gauen. Kaum daß diese Dichter, die einen welschen Sänger, Chrestien de Troies, zum Vorbild für ihre Schöpfungen sich gewählt, den Rhein oder eine rheinische Stadt einmal mit Namen nennen. So rühmt Wolfram von Eschenbach, um die bedeutendste Dichtung der Gralsage, den „Parzival", in gedachtem Sinne herauszugreifen, im 6. Buche [1]) dieses großartigen Epos die Breite des Rheines. Der Kampfesmuth seines Helden, erzählt er uns, sei so groß, daß derselbe von einem Durchschwimmen des so breiten Rheinstromes nicht einmal zurückschrecken werde, wenn ihm am andern Ufer lockend ein Turnierspiel winke. Köln hebt der Eschenbacher im 3. Buche [2]) als Stätte berühmter Maler (schiltaere) hervor, und Worms [3]) endlich nennt er im 8. Buche, wo berichtet wird, daß Rumolt, der Koch des Burgunderkönigs Gunther, seinen Herrn vor einem Zuge nach Etzels Hofburg gewarnt und ihm gerathen habe, lieber zu Hause zu bleiben und „lange Schnitten (Fleisches) sich schmoren und im Kessel drehen zu lassen." Nur der Schluß von Wolframs tiefsinnigem Epos bringt uns wieder näher an den Rhein, da er die liebliche Lohengrinmythe mittheilt. Buch XVI, vv. 1136—1200.

In inbrünstigem Gebete fleht tagtäglich die holde Else, die Fürstin in Brabant, zu Gott um Befreiung von ihrem lästigen Brautwerber, Friedrich von Telramund. In ihrer bitteren Noth rührt sie ein golden Glöcklein, das ihr Hülfe herbeiläuten soll. Auf des Glöckleins Ruf erscheint Lohengrin, Parzivals Sohn, auf einem Kahn, den ein schneeweißer Schwan zieht, um den Vorschriften des hl. Gral gemäß für die unschuldig Verfolgte zu kämpfen. In hartem Streite wirft der Held Elsens Gegner und erringt sich dadurch ihre Hand und die Herrschaft über das schöne Brabant. Er ist ein edler Fürst, theilt an manche Herren Lehen aus und schlichtet Rechtsfälle in gerechter und guter Weise.

Lohengrins und Elsens Glück wird vervollständigt durch zwei liebliche Knaben, denen die Fürstin das Leben schenkt; allein nur zu bald sollte dem Ehepaar der Glücksstern entschwinden. Ein Gralsgesetz verbot seinen Rittern aufs strengste, sich in der Fremde nach der Herkunft befragen zu lassen. Lohengrin theilt dies seiner

---

[1]) S. Barth, bei Pfeiffer, a a. O. v. 156 ff.

[2]) v. 1270.

[3]) v. 685 ff.

Gattin mit, und lange Zeit bezähmt diese ihre Neugier. Einst aber, als böswillige Zungen zweideutig über Lohengrins Abkunft zischeln, fragt Else weinend ihren Mann nach seinen Eltern. Dieser nennt sein Geschlecht, befiehlt aber dann sofort, seine Kindlein zu bringen. Er küßt sie innig und heißt ihnen Schwert und Horn, kostbare Kleinodien, so er mitgebracht, aufbewahren; sein Fingerlin (Ring) schenkt er Elsen. Sein Freund, der Schwan, kehrt mit dem Schifflein wieder und bringt ihn über Wasser und Wege bis hin zum Gral zurück. Else aber härmt sich über seine Abreise ihr ganzes Leben lang.

Diese allbeliebte und weitverbreitete Schwanensage, die zu Kleve im Rheinland sich abgespielt haben soll, nahm sich Ende des 13. Jahrhunderts ein andrer bairischer Dichter ebenfalls zum Vorwurfe für eine sehr versereiche Dichtung, die er mit dem bekannten Gesangwettstreite auf der Wartburg in Verbindung bringt. Er läßt den „dunklen“ Klingsor dem Eschenbacher Sänger gegenüber treten. Klingsor prahlt in seinem Liede, den König Artus in einem Berge erblickt zu haben, worauf ihm Wolfram mit der Schwanensage antwortet und in diese die Erzählungen vom hl. Gral und die sagenhaften Thaten Heinrichs des Finklers einflicht. Dadurch trägt er den Sieg in dem musischen Wettkampfe davon.

Richard Wagner machte die Lohengrinmythe durch seine herrliche gleichnamige Tondichtung zum Gemeingut des deutschen Volkes, Karl Simrock aber formte eine treffliche Romanze aus derselben, „der Schwanenritter“ überschrieben.

Im Zusammenhange mit der Artussage, wenn auch nur in einem äußeren, steht Gottfrieds von Straßburg „Tristan“.[1]) Gottfried gehört zu den besten Vertretern der mittelhochdeutschen Poesie und ist ein echtes Kind der Rheinlande. Die altberühmte, sang- und sagenreiche Bischofsstadt Straßburg ist nämlich seine Heimath; hier dichtete er in den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts. Das Beiwort „Meister“, das ihm seine Zeitgenossen stets geben, läßt auf bürgerliche Herkunft Gottfrieds schließen. Von seinen äußeren Lebensumständen ist wenig bekannt. Er soll das zur damaligen Zeit sehr wichtige Amt eines Stadtschreibers bekleidet haben. Der Dichter war fein gebildet, fast gelehrt, Kenner fremder Sprachen und, obgleich ein Bürgerlicher, mit höfischer Zucht und Sitte sehr

[1]) S. R. Bechstein, bei Pfeiffer a. a. O. Bd. 7 und 8.

vertraut. Seine unabhängige Stellung gestattete ihm, die zeitgenössischen Mitdichter mit größtem Freimuthe zu kritisiren. Dies geschieht im 8. Buche des „Tristan". Hartman der Ouwaere (Hartmann von Aue) eröffnet den Reigen; ihm erkennt Gotfried den lôrzwî, den Dichterlorbeer zu; besonders hervorgehoben werden auch seine lauteren, reinen, kristallenen „Wörtelein". Bei der Besprechung der Vorzüge Hartmanns nimmt der Straßburger Dichter Gelegenheit, wuchtige Seitenhiebe auf Wolfram von Eschenbach und dessen Jünger auszutheilen, „die Erfinder wilder Märe, die geschmacklosen Erzählungsjäger, die mit Zauberketten Kunst- und Trugstückchen machen und stumpfsinnige Menschen hintergehen. Sie verstehen, den Kindern Gold von werthlosen Sachen zu machen und aus hohlen Zauberstäben Staubperlen zu gießen; sie verleihen Schatten mit dem Stocke, nicht mit dem grünen Maienblatt. Aber diese selben Erzählungsjäger müssen Deuter mit ihren Mären gehen lassen, sonst sind dieselben unverständlich" [1]) u. s. f. — Diesem heftigen Ausfalle auf Wolfram folgt ein hohes Lob des värwaere (Erzählungsdichters) Bliker von Steinahe, weiterhin Heinrichs von Veldeke und insbesondere der „Nachtigallen" von Hagenau (Reimar der Alte) und von der Vogelweide (Walther). Aus dieser Kritik können wir bereits den inneren Gehalt der Gottfried'schen Dichtung erschließen. Der Gesinnungsernst, die erhabene Tiefe, die strenge Moral eines Wolfram sind ihm fremd und verhaßt. Gottfried ist vielmehr der vollendete Sänger der sinnlichen Liebe. Leichten Sinnes feiert er diese mit glühender Begeisterung. Die Verletzung von Recht und Sitte, Scham und Tugend, beschönigt er mit glänzenden bezaubernden Wortklängen: Geistreich, witzig, voll frischen, übersprudelnden Lebemuthes, täuscht er den Leser über das Anstößige des Inhalts seiner Erzählung hinweg und reißt ihn in süßem Taumel mit sich fort. Gotfrieds Werk war viel gelesen und fand zahlreiche Bewunderer und Nachahmer. Dem Dichter selbst aber scheint es im Leben ähnlich ergangen zu sein wie seinem Helden Tristan. Dieser hauchte nämlich, nachdem er lange und in vollen Zügen das Gift verbotener, göttlichem und menschlichem Gesetze widerstrebender Leidenschaft geschlürft, sein Leben an den Folgen getäuschter Liebessehnsucht aus. Auch Gottfried muß in der Vollkraft seiner Jahre vom Tode überrascht worden sein. Wenigstens ist sein Werk unvollendet geblieben, und in

[1]) Bei Pfeiffer, a. a. O., vv. 4749 ff.

der Manessischen Sammlung mittelhochdeutscher lyrischer Gesänge ist er als bartloser Jüngling dargestellt, dem die Jugendlocken noch voll und üppig über Hals und Nacken wallen.

Inhaltlich lautet der „Tristan“ kurz etwa so: Tristan, dessen Eltern, Riwalin und Blanscheflur, eines allzu frühen Todes starben, wurde von Rual, Riwalins treuergebenem Marschall, in allen höfischen Künsten wohl unterrichtet. Nach manchfachen Abenteuern kommt er zu seinem Oheim Marke, dem Könige von Kurnewal und England, ohne jedoch zu wissen, daß er in verwandtschaftlichem Verhältnisse zu demselben steht. Marke schlägt ihn zum Ritter, und Tristan zeigt sich durch glänzende Waffenthaten als mannhaften Helden. Eines Tages sendet ihn der König gen Irland; dort soll er für ihn die schöne, blondgelockte Isolde freien. Tristan hatte diese schon ehedem kennen und schätzen gelernt, als er an Irlands gastlichem Hofe als Harfner weilte und das holdselige Königskind im Saitenspiel unterrichtete. Auch er, der blühendschöne Recke, wonnevoll unter allen Rittern anzuschauen, war dazumal Isolden nicht gleichgültig geblieben. Später aber hatte die Maid erfahren, daß Tristan ihren Oheim im Kampfe erschlagen, und als nunmehr der junge Held erschien, um für den alternden Marke um ihre Hand zu werben, wandelte sich ihre Liebe in Haß. Trotzig willigt sie in Tristans Brautwerbung und wird mit köstlicher Hochzeitsgabe ausgestattet. Bald schwimmt sie mit Tristan auf hoher See dem Hofe ihres künftigen Gatten zu. Noch grollt die Königstochter Tristan; sie klagt ihn an, daß er sie in ein ungewisses Geschick gelockt. Rasch aber sollten beider Herzen in zehrendem Liebesfeuer brennen. Isoldens Mutter hatte für ihre Tochter und Marke einen starken Liebestrank bereitet und ihn ihrer Niftel Brangäne anvertraut. In England sollte dieser Trank Markes und Isoldens Herzen für ewig an einander ketten. Irrthümlicherweise aber gelangte der Minnetrank in Tristans Hände, der davon schlürfte und dann auch Isolden das verhängnißvolle Glas reichte. Von nun ab pflanzte die heftigste Minne ihre Fahne in beider Herzen auf. Sorglos vertändeln die Liebenden die rasch enteilenden Tage der Fahrt nach England. Mit Brangäne schließen sie einen Bund zu Lug und Trug gegen Marke. An dessen Hof setzt das listige Paar, dem „der fortwuchernde Fluch der Schuld“ und die lohe Herzensglut immer mehr Kühnheit und immer größere Kunst im Heucheln verschaffte, das verbrecherische Verhältnis fort, als Isolde schon längst die angetraute Gattin des englischen Königs

geworden. Der durch unwürdige Täuschungen betrogene Marke schwebt beständig zwischen Furcht und Hoffnung, Glauben und Mißtrauen. Endlich aber tritt Isoldens Schuld offen zu tage. Die Liebenden werden verbannt und nehmen Aufenthalt in der „Minnegrotte."[1]) Diese, zur Heidenzeit von Riesenhand erbaut, war schön von Form und reich an Schmuck und Zier. Hier entfaltet sich eine Liebesidylle, wie sie märchenhafter, anmuthender kaum ersonnen werden kann. Des Morgens gehen die Liebenden zur Aue, auf der Blumen und Gras mit Thau erkühlet sind, und lauschen dem Vogelgesang; von da wandeln sie an den frischplätschernden Born, der bei der Grotte fließt. Wenn aber die lichte Sonne zu steigen beginnt und Hitze vom Himmel niedersteigt, so eilen sie zur Linden, in deren Schatten die Winde lind und kühl fächeln, und laben Herz und Gemüth an traulichinnigem Gespräch. — Später erfolgt eine Aussöhnung mit Marke, die bald jedoch neuem, begründetem Verdacht weichen muß. Da flieht Tristan in die Normandie; allein überallhin folgt ihm die Sehnsucht nach seinem blonden Lieb wie sein eigner Schatten. Waffenklirren und Kriegsruhm können das laute Rufen in seiner Brust nach Isold nicht übertönen. Da endlich lernt er eine zweite Isolde kennen, Isolde Weißhand, des Königs von Arundel liebliche Tochter. Ihr Name fesselt ihn; aber immer, wenn er ihr sein Herz in Liebe neigen will, glaubt er der Erstgeliebten dadurch treubrüchig zu werden. Ein arger Streit in seinem Innern! —

Hier brechen Gottfrieds Verse ab. Um das Jahr 1240 setzte Ulrich von Türheim[2]) den Tristan in hartklingender, ungefüger Weise fort, die dem Ton des Straßburger Meisters nicht im geringsten ähnelt. Höher und näher an Gottfrieds Kunst steht schon ein zweiter Fortsetzer des ‚Tristan', Heinrich von Freiberg,[3]) der um 1300 dichtete. Hier wird Tristan in Verbindung mit der Artussage gebracht. Nach seiner Vermählung mit Isolde Weißhand streift er ruhmlos im Lande umher; auf seinen Zügen kommt er wieder an Markes Hof und erneuert den vertrauten Umgang mit dessen Weib. Es erfolgt abermalige Verbannung der Liebenden, abermaliger Aufenthalt in der Minnegrotte, abermalige Versöhnung mit Marke. Tristan kehrt zur Weißhand zurück und verfällt in eine schreckliche Krankheit, von der ihn nur Isoldens heilkundige Hand retten kann.

[1]) Buch 27.

[2]) Bei Pfeiffer, a. a. O., Bd. 8 S. 300—310.

[3]) Bei Pfeiffer, a. a. O., Bd. 8 S. 311—322.

Er schickt Boten an sie ab und läßt sie zu sich entbieten. Bei der Rückkehr sollen die Gesandten ein weißes Segel aufstecken, wenn sie Isolden mitbrächten, ein schwarzes, wenn sie ohne die Geliebte kämen. In Sehnsucht harrt der Kranke auf gute Märe. Da endlich erscheint das Schiff: Weiß flattert das Segel im Winde. Aber die zweite Isolde, eifersüchtig auf die ankommende Nebenbuhlerin, verkündet, das Segel sei schwarz. Da bricht Tristans Herz; mit einem jähen Schmerzensschrei wendet er sich um und stirbt; auf seiner Leiche haucht auch die blonde Isolde ihr Leben aus. Marke legt ihre Leiber zusammen in einen Marmorsarg und wölbt ihnen einen Grabhügel. Doch siehe!

— „eine Rose, einen Reben
Sah man sich aus den Gräbern heben,
Die innig sich verschlingen."[1])

An der Tristansage haben auch viele moderne Dichter ihre Kraft erprobt. Karl Simrock übertrug in klassischer Weise Gottfrieds Werk ins Neuhochdeutsche[2]) und dichtete einen würdigen, dem des Heinrich von Freiberg ähnlichen Abschluß dazu. Und damit das rheinländische Kleeblatt der Behandler der Tristansage voll werde, begann auch der Düsseldorfer Karl Immermann ein Epos „Tristan und Isolde" in freier Nachbildung der Gottfried'schen Dichtung zu schaffen, dessen Vollendung ihm aber nicht mehr gelingen sollte: Der Tod raffte ihn mitten in der Arbeit hinweg. Endlich machte sich Richard Wagner den Tristanstoff bühnengerecht und verherrlichte ihn durch eine vorzügliche Tondichtung.

Schon Gottfrieds Zeitgenossen stellten den Straßburger Meister ebenbürtig neben zwei andre mittelhochdeutsche Dichtergrößen, Wolfram von Eschenbach und Hartmann von Aue. Indessen waren diese zeitgenössischen Kritiker der großen Unterschiede sich wohl bewußt, die in Gedanken und Sprache dieser drei Männer herrschte. Wolframs Neigung zum Mystisch-Allegorischen, seine stets hochfliegende Phantasie, seine dunkle, ideenreiche Sprache muthete weniger an als Hartmann's und besonders Gottfrieds Gedankenelasticität und Empfindungsinnigkeit, deren Reiz durch eine liebliche, verständlichebene Rede sich noch steigerte. Es ist drum begreiflich, daß Gottfried's Einfluß auf

[1]) Ulrich v. Fürheim, 9. Buch, Ende. S. Bei Pfeiffer Bd. 8 Seite 310.

[2] Stuttg. 1876.

die späteren Dichter größer und nachhaltiger ist, als der Wolframs. Zwar hatte auch der Eschenbacher mehrere Schüler und Nachahmer,[1]) wie wir ja bereits an der zweiten Bearbeitung des Lohengrinmythus gesehen, allein diese machten ihrem Meister wenig Ehre: Bei ihnen dehnte sich Wolframs schwerverständliche Diktion zu einer Gespreiztheit aus, die nahezu an Karikatur streifte. Gottfried dagegen zählt eine stattliche Anzahl Jünger und unter diesen solche, die fast an des Meisters Bedeutung heranreichen.[2]) Jeder Dichter, der im Geiste ächthöfischer Poesie sich fortbewegen wollte, kürte Gottfried oder Hartmann zum Vorbilde. Beim Niedergange der gesammten mittelhochdeutschen Dichtung, Ende des 13. Jahrhunderts, artete allerdings auch diese Schule aus. In ihrer allzu ausgeprägten Sucht nach einer leichten, gefälligen Sprachweise verfiel sie in schalen Formelkram.

Zwei Dichter der Gottfried'schen Richtung haben wir bereits in Ulrich von Türheim und Heinrich von Freiberg, den Fortsetzern der unvollendeten Dichtung des Straßburger Meisters, kennen gelernt. Sein bedeutendster Schüler und wärmster Verehrer aber ist Rudolf von Ems, von der Burg Hohenems in Vorarlberg so genannt. „Nie that er einen falschen Schritt in seiner Rede", hebt er in der Alexandreis rühmend von seinem Meister hervor. Auch zählt er eine ganze Reihe von Dichtern auf, die zu Gottfried's Fahne schwören. Wie gelehrig aber und mit welchem Nutzen Rudolf den „Tristan" gelesen, geht aus vielen Stellen seiner Werke hervor, die Gottfried'schen Versen nachgebildet sind. Nur in einer Hinsicht scheidet sich der Schüler himmelweit von dem Meister: Sämmtliche Poesien Rudolfs enthalten auch nicht einen Anflug von Gottfried's sinnlicher Lüsternheit, sie sind gegentheils tadellos rein gehalten. — Auch Konrad von Würzburg zählt zu Gottfried's Schülern. Sein „Schwanenritter", der uns allerdings nur lückenhaft erhalten ist, zeigt ganz die Sprachgelenkigkeit des Straßburger Meisters, ganz dessen hohen Reichthum an dichterisch-schönen Bildern. Ferner weisen „Engelhart und Engeltrut", ein Lobgesang auf die Freundestreue, und die anmuthige Erzählung von Kaiser „Otto mit dem Barte" auf die sprachliche und gedankliche Manier des großen Meistes hin.

[1]) S. G. G. Gervinus, a. a. O., Bd. 2, S. 125—182.
[2]) S. G. G. Gervinus, a. a. O., Bd. 2, S. 35—182.

Außer diesen Jüngern Gottfried's nennt der Litterarhistoriker G. G. Gervinus noch Pleier, Konrad von Stoffeln, Gottfried von Hohenlohe, Heinrich von dem Türlein, Berthold von Holle, Stricker u. A. als solche, die in der Art und Weise des Straßburger Sängers gedichtet haben. Hieraus aber erhellt zur genüge, welch' große Bedeutung Gottfried für die mittelhochdeutsche Epik gehabt habe.

4. Griechisch-römische Heldendichtung.

In den legendarischen Dichtungen und in den Gesängen von Karl dem Großen beherrschte das christliche Element die Poesie des Mittelalters. Auch die Sagen von Artus und seiner Tafelrunde und insbesondere die Mythen vom hl. Gral sproßten aus religiösem Wurzelgeflecht empor, trieben aber bei ihrer weiteren Entfaltung eine Reihe von reinweltlichen Aesten und Zweigen. In den Heldendichtungen aber, die wir nunmehr zu behandeln haben, spielt das Christenthum als solches keine Rolle mehr: Die Helden gehen völlig auf in materiellen Interessen und vorzüglich in denen ihres Herzens, ihrer Liebe. Dem Reckenthum mit dem Heiligenscheine, sagt Uhland, folgt eine Ritterschaft in weltlichem Glanze, der rauheren Kraft des ersteren die Zierlichkeit und Ueppigkeit des letzteren. Diese Dichtungsgattung zerfällt in zwei deutlich unterschiedene Gruppen, in solche Gesänge, deren Stoffe griechisch-römischen Fabeln entstammen, und in solche, deren Inhalt auf deutschen Heldenmythen basirt.

Die Erzählungen aus dem klassischen Alterthum schöpften die mittelalterlichen Dichter wohl selten aus Originalquellen. Ein Text des Ovidius, Vergilius, C. Rufus, oder gar des Homer dürfte denselben nie zu Händen gekommen sein. Die Unterlage für diese Dichtungen bildeten vielmehr späte, sagenhafte Berichte, welche fahrende Sänger und Kreuzritter aus dem Morgenlande mitgebracht hatten. Die Helden der Antike, mythenhafte wie historische, und insbesondere Alexander der Große, waren nämlich schon bald nach dem Ende der klassischen Geschichte im Oriente zu „einer Art Romanfigur" geworden, welche die Gluth der südländischen Phantasie mit den duftigsten Geweben der Romantik umhüllt hatte. Unter solcher Gestalt hielten die griechischen und römischen Heroen ihren Einzug zuerst in Frankreich und von hier in Deutschland. War denselben auf ihren Wanderungen bis jetzt noch nicht jede

griechisch-römische Eigenthümlichkeit abgestreift, so geschah dies nunmehr unter den Händen der deutschen Dichter: Alexander, Achilles, Hektor, Aeneas sind mittelalterliche Großen, ihre Getreuen sind reckenhafte deutsche Vasallen mit antiken Namen. Jeder denkt, spricht und ficht deutsch. Die Frauengestalten dieser Gesänge aber unterscheiden sich fast in nichts von den mittelalterlichen zartbesaiteten Burgfräulein oder den klugwaltenden deutschen Matronen.

Auch bei dieser Dichtungsart nehmen rheinische Sänger das Hauptinteresse in Anspruch. Da ist zunächst Heinrich von Veldeke als Verfasser der „Eneit"[1]) hervorzuheben, eines Sanges, der inhaltlich der Aeneis des römischen Dichters Vergilius nachgebildet ist. Heinrich ist aus ritterbürtigem Geschlecht; er ist Niederrheinländer. Seine Heimat dürfte in dem heutigen Limburg, etwa zwischen Maestricht und Hasselt zu suchen sein. Seine Dichterblüte fällt in das Ende des 12. Jhdts. Im übrigen ist von seinem Leben und seinen äußeren Verhältnissen wenig bekannt. Um so bedeutender sind aber die Verdienste, die er sich um die Sprache, den Versbau und die Reime der deutschen Poesie erworben hat. Heinrich steht nämlich auf der Grenzscheide des Althochdeutschen und Mittelhochdeutschen. Beim Uebergang des ersteren ins letztere aber wurden eine Menge volltönender Wortendungen, die, steif und ungelenk, den althochdeutschen Dichtern bei der Bildung von Versen sehr hinderlich waren, und naturgemäß nur stumpfe Reime abgeben konnten, abgeschwächt und abgeschliffen, so daß sie ihre Hebungsfähigheit einbüßten, geschmeidiger zum Versbau wurden und eine Unmasse neuer, meist klingender Reimlaute darboten. Indem Veldeke diesen Umstand in seiner Dichtung sehr wohl auszubeuten verstand, wies er der Dichtkunst in Vers und Reim neue Wege. Zudem begnügte er sich nicht mit der Einführung dieser neuen Kunstformen in die Litteratur, sondern er arbeitete auch mit Eifer an ihrer Vollendung. Heinrich war so „der Vater der mittelhochdeutschen Poesie". Alle späteren Meister, mögen sie das Feld der Lyrik oder der Epik bearbeitet haben, stehen, was Sprache, Vers- und Reimtechnik betrifft, auf Veldekes Schultern. Dies anerkannten schon zeitgenössische oder kurz nach ihm lebende Dichter. Rudolf von Ems, ein Sänger von treudankbarer Gesinnung, sagt in seinem Alexanderlied, daß Heinrich den Stamm ächthöfischer Poesie gepflanzt habe, auf den alsdann besonders drei kunstreiche Reiser gepfropft worden

[1]) Behaghel, Heilbronn 1882.

wären, Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg. In derselben Dichtung preist er Heinrich als „den weisen Mann, der rechte Reime zuerst begonnen“. Auch Meister Gottfried ist voll des Lobes dieses großen niederrheinischen Sängers. An der schon früher besprochenen Stelle des „Tristan“ heißt es nämlich:

Von Veldeken Heinrich,
Der sprach aus vollen Sinnen!
Wie wohl sang er von Minnen!
Die seither Meister waren,
Dieselben geben ihm einen Preis:
Er impfete das erste Reis
In deutsche Zungen.

Von diesem Reis aber entsprangen später die Aeste und Blumen, denen die Dichter die Zier zu jedem meisterlichen Funde entnahmen. —

Veldekes „Eneit“ erzählt uns die Schicksale des Aeneas und seiner Gefährten, als dieselben nach Trojas Fall fliehen und ein neues Heim sich aufsuchen mußten. Mit flüchtigem Stift zeichnet der Dichter die Zerstörung der Stadt des Priamus; auch die ersten Abenteuer seines Helden werden mit wenigen Zügen abgethan. [1]) Ausführlicher ist die Liebesepisode des Aeneas und der karthagischen Königin Dido behandelt.[2]) Aber selbst dieser Theil der „Eneit“ kann skizzenhaft genannt werden im Vergleich zu der ächt höfischen Ausführlichkeit, mit der Veldeke das Liebesverhältniß zwischen dem troischen Heerführer und Lavinia, der latinischen Königstochter, ausmalt. Hier begegnen wir dem vielgerühmten und oft nachgeahmten Zwiegespräch der Lavinia und ihrer Mutter über die Minne, das in der That einzig ist. Die Mutter macht das Töchterlein auf den einheimischen Fürsten Turnus aufmerksam und deutet an, daß der Vater denselben nicht ungern als Eidam sähe. Sie schließt mit den Worten:[3])

„Tochter, so minne Turnum!“
„Womit soll ich ihn minnen?“

fragt das Königskind ebenso treuherzig wie naiv.

„Mit dem Herzen und mit den Sinnen!“
„Soll ich ihm wohl mein Herze geben?“
„Ja, Du!“ — „Wie sollt' ich dann noch leben?“
„Du sollst es so ihm geben nicht!“ —
„Frau, wie möcht' ich meinen Sinn
An einen Mann wohl kehren?“
„Die Minne soll Dich's lehren!“
„Bei Gott! Wer ist die Minne?“

[1]) S. v. 1—280.
[2]) S. v. 400 ff.
[3]) S. v. 9627 ff.

Die Königin erklärt nun, daß die Minne von Anbeginn der Zeiten das Weltall beherrsche und bis an den jüngsten Tag dauern werde; niemand vermöge ihr zu widerstehen, und sie sei so beschaffen, daß man sie weder höre noch sehe. Dies kommt dem schönen Königskind aber völlig spanisch vor.

„Fraue, das erkenn' ich nicht!“
„Du sollst es wohl erkennen noch!
Vielleicht erlebe ich den Tag,
Daß ungebeten minnest Du!“

Nun wird Lavinia ungeduldig:

„So sagt mir denn, was Minne ist!“
„Ich kann Dir's nicht beschreiben.“
„So sollt ihr's lassen bleiben!“

Da sprach die Königinne:
„Gethan ist so die Minne,
Daß es so recht niemand
Dem andern sagen kann,
Deß' Herz und Sinn so steht,
Daß sie darein nicht geht.“

„Denjenigen aber“, fährt die Königin fort, „der minnt, macht die Minne schier wund, es sei Mann oder Weib.“

„Sie ändert seine Farbe
Mit hoher Allgewalt.
Sie macht ihn viel oft kalt
Und danach schier so heiß,
Daß er sein selber nicht mehr weiß:

Derart sind ihre Waffen; sie benimmt ihm das Schlafen, Essen und Trinken.

„Fraue, ist denn Minne Ungemach?“

fragt Lavinia jetzt, erschreckt über die große Noth, die das Lieben mit sich bringen soll.

„Ich wähne, daß sie stärker sei
Denn Sucht und Fieberwahn.

Gott gebe, daß sie müsse mich vermeiden!
Wie sollt' ich all' die Noth erleiden?“

Aber die Mutter begütigt sie:

„Ihr Ungemach ist süße!“

Sie schildert Lavinien mit Begeisterung die Annehmlichkeiten der Minne, ihre veredelnden Wirkungen, ihre Opfermüthigkeit, Sanftmuth, Güte. Und es dauert nur kurze Zeit, da wird die Königs-

tochter es am eignen Herzen inne, was Minne ist. Der Liebesgott hat ihr und des Aeneas Brust mit seinen Pfeilen getroffen. Der Troerheld ehelicht sie, nachdem er seinen Nebenbuhler Turnus im Zweikampfe besiegt hat.

Heinrichs „Eneit“ traf ein sonderbares Schicksal. Der Dichter hatte, wie er uns selbst am Schlusse seines Epos mittheilt, sein Werk etwa bis zum letzten Viertel vollendet, als ihn die Gräfin von Kleve um dasselbe bat. Er lieh es ihr „zum Lesen und Schauen“; allein das unvollendete Buch wurde von Heinrich von Schwarzburg entwendet, so daß es Veldeke erst nach neunjährigem Suchen in Thüringen wiederfand und es nunmehr zu Neuenburg an der Unstrut seinem Ende zuführen konnte. Die „Eneit“ war eine der gelesensten Dichtungen des Mittelalters.

In den Kreis der griechisch-römischen Fabeln gehört ferner der „Alexander“ des Pfaffen Lamprecht.[1]) Obgleich über die Person des Dichters strittig, sind die Gelehrten doch darüber einig, daß Lamprecht am Niederrhein seine Heimath hatte. Die Dichtung stammt, wie die „Eneit“ Veldekes noch aus dem 12. Jahrhundert; sie umfaßt nahezu 7000 Verse. Indessen sind Reim und Sprache noch nicht zu der Vollkommenheit gediehen, zu der sich Veldeke bereits erschwungen hat. Das welsche Vorbild Lamprechts ist der „erste abendländische Vulgardichter der Alexandersage, Alberich von Besançon.“ Lamprecht begleitet seinen Helden Alexander von der Jugend bis zum Tode; seine Eroberungskriege und Abenteuer in Asien ziehen in frischen Farben und im deutschen Nationalkleide an dem Auge des Lesers vorüber. Die Hauptzüge aus der Geschichte des großen Macedonierkönigs, „jenes leuchtenden Meteors, das unversehens von den macedonischen Gebirgen aufstieg, in schnell wachsendem Glanze über den Horizont sich verbreitete und im fernsten Osten in wunderbaren Lichtern versprühte“,[2]) sind zu bekannt, als daß ich sie hier in der Lamprecht'schen Fassung wiederzugeben brauchte. Ich hebe nur einige wunderbare Abenteuer hervor, die der Dichter den großen Alexander erleben läßt. — Nach völliger Besiegung des Darius und Porus und nach gänzlicher Unterwerfung ihrer Länder gelangt Alexander in das Land der „Zauber und Wunder.“ Ungeschlachte Riesen von übermenschlicher Kraft, freisliche Ungethüme, seltsame

[1]) Weismann, 2 Bde. Frankfurt 1850. Kinzel, Halle 1884.
[2]) L. Uhland, a. a. O., S. 108, 2 Bd.

Ströme und tausendschöne Wälder halten, wie Alexander seinem Lehrer Aristoteles in einem Briefe mittheilt, die Phantasie der Krieger in steter Aufregung. So sehen sie einmal im Geäst eines Baumes einen Vogel sitzen:

„Sein Haupt war strahlend wie die Sonne,
Er war der Vögel Lust und Wonne.
Der Phönix ist er hier genannt,
Und über alle Erdenland
Ist nur der eine.
Er ist auch nicht zu kleine."

Eines Tages kommt Alexander mit seinen Heerscharen an einen märchenhaften Wald. Holdlieblicher, vielstimmiger Gesang umschmeichelt des Macedonierkönigs und seiner Wigande Ohr. Dichtverschlungen reihen sich schlanke Bäume an einander und spenden wohligen Schatten. Nie lugt das Sonnenlicht durch ihr Gezweig. Süßduftende Blumen und würzige Kräuter wuchern am Boden, klare Quellen rinnen aus dem dämmerigen Waldrevier auf die Aue, die an den Forst grenzt. Auf dieser lassen die Mannen ihre Streitrosse zurück und treten in den Wald ein. Welch' wundervoller Anblick! „Gar manche schöne Mägdelein wir allda funden, die da zur Stunden spielten auf dem grünen Klee, mehr denn hunderttausend. Die spielten und sprangen und sangen so schön", daß die Helden „all' ihr Herzeleid und ihre große Arbeit" völlig vergaßen. Mit diesen Mädchen aber hatte es eine sonderbare Bewandtnis: Wenn der Winter abging und der Sommer anfing, wenn es im Walde zu grünen begann und die Blumen sich zu erschließen strebten, da erschienen auch wundergroße Knospen auf starken Blütenstengeln, aus denen die Mägdelein entsproßten, vollkommen schön, wie im Alter von zwölf Jahren. Ihr Gewand strahlt goldigroth wie der junge Morgen und schneeweiß wie das helle Tageslicht; wie die Blättlein an die Blume, so ist das Kleid an den Leib der Holden angewachsen. Lauter Jubel erschallt den langen, lieben Tag: die Mädchen lachen und singen trotz den Vögelein. Nie aber dürfen die Blumenkinder im Sonnenstrahle spielen; sie sind an den Schatten gebunden. Wenn die Sonne sie bescheint, sterben sie. Den Sommer über weilen nun die Recken hier im Dämmerschatten des Waldes in ihren Gezelten und vertändeln mit den Mägdelein die Zeit. Allein bald sollte es anders kommen:

„Da die Zeit zu Ende ging,
Unsre Freud' auch da zerging.
Die Blumen all' verdarben,
Die schönen Frauen starben.
Die Bäume ihr Laub ließen
Und die Bronnen ihr Fließen
Und die Vögelein ihr Singen.
Da begann zu zwingen
Unfreude mein Herz
Mit mannigfalt'gem Schmerz,
Da schied ich traurig dannen
Mit allen meinen Mannen."

Nunmehr eilt Alexander ans Ende der Welt. In trotzigem Uebermuthe will er sich auch die Chöre der Engel zinspflichtig machen. Allein an der Paradiesespforte angelangt, wird er abgewiesen. Ein Mann giebt ihm einen Stein von seltsamem Aussehen und mahnt ihn, in die Heimath zurückzukehren. Alexander befolgt diese Weisung und forscht in Griechenland bei allen Weisen nach der Bedeutung des Steines. Niemand kann ihn deuten. Endlich erklärt ein greiser Jude dem Könige, der Stein sei das Sinnbild seines übermüthigen und nimmersatten Herzens und solle ihn daran erinnern, daß der Tod seiner harre wie aller Sterblichen. Da geht Alexander in sich, streift alle Eroberungssucht von sich ab und waltet noch 12 Jahre des Amtes eines weisen und gerechten Königs.[1])

Veldekes „Eneit" und Lamprechts „Alexander" sind die hervorragendsten mittelhochdeutschen Producte der griechisch-römischen Heldensage. Viel unbedeutender und zum großen Theil Nachahmer dieser beiden Hauptvertreter der genannten Dichtungsart sind einige nichtrheinische Behandler antiker Erzählungen. Von diesen beweisen Rudolf von Ems, Ulrich von Eschenbach und Seifried schon durch die Wahl ihres Dichtungsstoffes, — sie besangen Alexander den Großen, — daß sie sich an Lamprecht anlehnten; obendrein nennt Rudolf diesen rheinischen Dichter geradezu als sein Vorbild. Konrad von Würzburg aber und Herbort von Fritzlar, welche „Lieder von Troja" sangen, dürften als Epigonen Veldekes zu betrachten sein. Somit hatten die Rheinlande den Löwenantheil an den mittelhochdeutschen Erzählungen aus der Antike.

[1]) S. L. Uhland, a. a. O., Bd. 2, S. 108 f.

Bedeutung des Rheines für die mittelalterliche Poesie.

Litterarhistorische Studie

von Dr. S. J. Holly.

Zweiter Theil.

5. Deutsche Heldensage.

Wir sind nunmehr an der deutschen Heldensage angelangt, die, wie keine andere Poesie, aus dem innersten Leben und Weben unsrer Altvordern entnommen ist. Ihr Gesamtinhalt umfaßt nicht blos Deutschland, sondern auch den skandinavischen Norden, die oberitalischen Lande und das südöstliche Europa bis zur Balkanhalbinsel. Im Anschlusse an die Wohnsitze der Haupthelden lassen sich 5 Sagenkreise unterscheiden:

der fränkisch-burgundische (Siegfried, Kriemhild, Gunther, Hagen),

der burgundisch-hunnische (Gunther, Hagen, Etzel),

der ostgothische (Dietrich von Bern),

der gothisch-lombardische (König Rother, Hugdietrich und Wolfdietrich)

und der nordisch-sächsische (Gudrun).

Historisch liegt all' diesen Sagencyklen die Erinnerung an die schrecklichen Umwälzungen zu Grunde, welche die Völkerwanderung für Europa im Gefolge hatte. Die Namen der großen Könige, die in dieser schweren Zeit in der Völkergeschichte hervorleuchten, stehen auch in jenen Gesängen voran: Es sind Etzel oder Attila, der mächtige, furchtbare Hunnenkönig, Theoderich der Große, Gründer des ostgothischen Reiches in Italien, der in den Liedern Dietrich von Bern genannt wird, und Gunther von Burgund, den die Geschichte Gundicar heißt. Letzterer hatte das Burgunderreich in Gallien gegründet, wurde aber von den Hunnenscharen mit Stamm und Volk vernichtet. Diese Helden, die in Streit und Leid die glänzenden Leitsterne ihrer

Stammesgenossen waren, weilten allerdings bereits Ende des 5. Jhdts. nicht mehr unter den Lebenden; allein ihre Namen und Thaten schwanden niemals aus Herz und Mund des Volkes. Von Geschlecht zu Geschlecht pflanzten sie sich weiter, und selbst als Ludwig der Fromme in religiösem Uebereifer die deutschen Heldensagen, die sein großer Vater Karl hatte sammeln lassen, samt und sonders verbrennen ließ, lebten dieselben im Volke fort. Dies ist schon ersichtlich aus den Heldengesängen, die in altdeutscher und lateinischer Sprache abgefaßt sind. Sie alle erinnern an die Liebe und Begeisterung, die sich an die Namen der deutschen Nationalhelden knüpfen. Ende des 12. und anfangs des 13. Jhdts. aber flammte das Gedenken an die Großthaten der Väter an dem Zündstoffe, den die begeisternden Kreuzzüge in Hülle und Fülle boten, besonders hoch im germanischen Volke empor: Dichter ersten Ranges liehen den Mären aus der Vorzeit kunstreiche Worte und überlieferten der Nachwelt die duftigsten Dichtungen. Mit dem historischen Untergrunde aber verwoben diese Sänger geschmackvoll die germanischen Göttermythen. So erscheinen in den mittelhochdeutschen Heldenliedern neben Personen, die zu ihrer Zeit der Gesamtgeschichte Europas das Gepräge ihres Namens aufgedrückt, luftige Mythen- und Heroengestalten, die lediglich dem Bereiche der Phantasie angehören.

Für unsere Zwecke heben wir aus der gesamten deutschen Epenpoesie die Heldensage des fränkisch-burgundischen Cyklus heraus, da sie, wie schon der Name besagt, rheinischen Charakters ist. In diesen Kreis fallen außer dem bereits abgehandelten Epos Waltharius de Aquitania hauptsächlich zwei Dichtungen: „Der Hürnen Siegfried" und das „Nibelungenlied".

Der „Hürnen Siegfried" bildet gleichsam die Vorgeschichte zum „Lied der Nibelunge", hängt aber sonst in keiner Weise mit ihm zusammen.[1]) Die ursprüngliche Fassung dieser Dichtung ist verloren gegangen. Dieselbe scheint älter zu sein als das Nibelungenlied, da Hagen in letzterem Gedicht auf ein Lied anspielt, in dem genau wie in der uns vorliegenden Nachahmung des „Hürnen Siegfried" die Jugendabenteuer des Helden aus den

---

[1]) S. L. Uhland, 2. Bd. S. 50 und 426 ff.

Niederlanden besungen werden. Der Verfasser der Umarbeitung, die aus dem 15. oder gar 16. Jhdt. stammt, ist unbekannt. Ihr Inhalt ist kurz folgender:

Siegmund, König in Niederland, hat einen Sohn Siegfried. Schon als Knabe ist dieser stark, ungestüm, unbändig. Er verläßt den väterlichen Hof und kehrt in einem Walde bei einem Schmiede ein. Allein hier macht er sich bald mißliebig. Er spaltet unnützerweise das stärkste Eisen und treibt mit wuchtigem Hieb den Ambos in die Erde. Um des wildmuthigen Gesellen sich zu entledigen, schickt ihn Meister Schmied in einen dunklen Tann, in dem ein scheußlicher Drache haust. Aber Siegfried erschlägt den Lindwurm und verbrennt in einem entfachten Riesenfeuer all' das widerliche Gewürm, das sich in der Nähe birgt. Die Hornhaut dieser Lindwürmer schmilzt, ein Bächlein entsteht daraus. In diesem badet der junge Drachentödter seinen Körper und wird derart hornen. Nur eine Stelle zwischen den Schultern bleibt weich und verletzbar. Nach diesem Abenteuer zieht der Recke nach Worms zum Burgunderkönig Gibich und freit um dessen Tochter, die minnigliche Kriemhild. Allein diese wird eines Tages von einem Drachen geraubt, der sie hoch durch die Lüfte auf einen starren Fels entführt. Vier lange Jahre harrt hier die holde Jungfrau der Rettung, die ihr endlich durch Siegfried zu Theil werden soll. Dieser jagt einmal mit Habicht und Hunden in dem Wald, in dem der Drachenstein liegt. Eine seiner Bracken führt ihn auf die richtige Fährte. Vom Zwerglein Eugel wird drauf der junge Held genau über den Aufenthalt der Jungfrau belehrt. Indessen muß Siegfried, bevor er zu dem Drachengelaß kommt, noch den Riesen Kuperan besiegen, der den Schlüssel zu dem Steine besitzt, hinter dem die Maid trauert und weint. Mittlerweile fliegt der Drache heran; ein entsetzlicher Kampf entspinnt sich. Der Lindwurm speit in seinem wilden Ingrimm rothblaue Flammenwolken aus. Mit seinen Krallen entreißt er dem Helden den Schild, umringelt dessen Leib mit seinem Schuppenschweife und will ihn von der hohen Felswand in den Abgrund stürzen. Doch der Held schlägt das Ungethüm mitten entzwei Mit donnerähnlichem Gepolter rollt die eine Hälfte der Leiche in die Tiefe, die andere bleibt auf dem Felsenvorsprung liegen. In dem Gestein in der Drachengrotte aber findet Siegfried den Schatz des Zwergoberhauptes Nibelung. Diesen nimmt der Recke an sich und eilt, nachdem er noch von dem wohlwollenden Eugel die

unsichtbar machende Tarnkappe erhalten, mit der erstrittenen Braut und dem gleißenden Geschmeide heimwärts. —

Das „Nibelungenlied"[1]) ist die vorzüglichste und bedeutendste Dichtung der mittelhochdeutschen Litteratur. Aus alten volksthümlichen Stoffen emporgewachsen, großartig in seiner einheitlichen, zielbewußten Anlage, tadellos in der Zeichnung der Charaktere, bewundernswerth in seinen beiden Hauptmotiven, der unverbrüchlichen Treue des Liebenden gegen die geliebte Person und des Lehnsmanns gegen den Lehnsherrn, hochpoetisch endlich in Gedanke, Wort und Bild, nimmt dieser Heldensang eine hohe Stufe der Vollendung ein. Er repräsentirt sodann fast den Gesamtinhalt der deutschen Heldensage. Nirgend anderswo finden wir eine derartige poetische Zusammenfassung so vieler volksthümlichen Mären wie hier.

Das Auge fest auf sein bestimmtes Ziel gerichtet, das in der Schilderung von Kriemhildens Freud und Leid gipfelt, schreitet der Verfasser unsres Nationalepos bedächtig Schritt für Schritt vorwärts. Keine handelnde Person, keine Begebenheit, kein Ort ist hier zufällig oder absichtslos angeführt: Alles muß ein und demselben großen Zwecke dienen, eine Handlung geht aus der andern naturgemäß hervor.

Was sodann die Charakterzeichnung der Helden und Heldinnen anbelangt, so können der Durchsichtigkeit derselben nur wenige diesbezügliche Conturen aus andern Dichtungen gegenübergestellt werden. Oder dürfte vielleicht irgendwo die seelische Entwickelung eines Weibes besser geschildert sein, als die Kriemhildens im Liede der Nibelungen,

> — der mächtigen Frau, die erst als zarteste Jungfrau
> Dasteht und verschämt, voll schüchterner Huld, dem erhabenen Helden die Hand reicht,
> Bis sie dann zuletzt, durch's Leben gestählt, durch glühende Rache gehärtet,
> Grauenvoll auftritt, in den Händen ein Schwert und das Haupt des enthaupteten Bruders! (Platen.)

Könnte ferner edler Heldenmuth, ächt-deutsche Männlichkeit, harmlose Ehrlichkeit sonder Arg und Tücke eines Recken wirkungsvoller gemalt werden als die Siegfrieds? Und fänden sich endlich die Charaktereigenthümlichkeiten eines Mannes in irgend einer Dichtung schärfer ausgeprägt, der wie Hagen hartherzig und roh, grausam und hinterlistig, rachgierig und mordsüchtig ist, nur um seinem Herrn und Könige die Treue zu wahren? — In allen

[1]) Pfeiffer, a. a. O. „Das Nibelungenlied", 3 Bd., herausgegeben von Karl Bartsch, Leipz. 1866.

Vorzügen aber, die das Nibelungenlied über sämtliche mittelhochdeutsche Dichtungen hoch emporheben, berührt sich dasselbe mit der Homerischen Iliade, und nicht mit Unrecht hat man es daher die deutsche Ilias genannt. Auch das hat das deutsche Nationalepos mit der griechischen Epopöe gemeinsam, daß sein Verfasser unbekannt ist. Homer ist nicht der Dichter der Iliade; Homer hat nur den Namen hergegeben für dies gewaltige Werk griechischen Geistes, diesen Hochgesang aller Gesänge der Welt, an dessen Inhalt zweifellos viele Sänger gearbeitet haben, den aber zuletzt der dichtende und sichtende Geist eines einzigen Mannes zu dem vollendeten Ganzen gemacht hat, das uns jetzt vorliegt. Auch für unser Nationalepos hat kein einzelner Dichter den Stoff geliefert, und die früheren Vermuthungen, daß Heinrich von Ofterdingen oder Wolfram von Eschenbach oder Walther von der Vogelweide Schöpfer des Liedes der Nibelunge seien, sind ebenso wenig zu beweisen wie die neuere Hypothese, daß ein Ritter von Kürenberg, von dem in der Manessischen Liedersammlung einige Gedichtstrophen in der Nibelungenversform erhalten sind, als Verfasser des großen deutschen Epos anzusehen sei. Es wallen vielmehr noch immer, wie Victor von Scheffel in „Frau Aventiure"[1]) sich ausdrückt, die Nebel über den berühmten Dichter ohne Lied und das berühmte Lied ohne Dichter unzerteilt hin und her. Indessen dünkt mir Uhland das Wahrscheinlichste getroffen zu haben, wenn er sagt:[2]) „Von einem Dichter des Nibelungenliedes können wir nicht sprechen, sofern wir unter einem solchen den Erfinder seiner Fabel oder auch den gestaltenden Bearbeiter eines vorher noch nicht poetisch zugebildeten geschichtlichen oder sagenhaften Stoffes verständen. In langer lebendiger Fortbildung war der poetische Inhalt des Liedes, Handlung und Charakteristik schon vollendet; ihr Dichter war allerdings nicht ein einzelner, sondern die längst im Volke wirkende Gesamtkraft. Gleichwohl kann uns aber auch nicht ein bloßer Ordner zufriedenstellen, dessen Thätigkeit sich auf die Zusammenstellung und nothdürftige Verbindung älterer Lieder beschränkte. Das Nibelungenlied wurde vielmehr von einem bedeutenden Mann im Geiste seiner Zeit zu einem schönen, erhabenen Ganzen geordnet, und es giebt also, kurz gesagt, zwar nicht einen Dichter der Sage, wohl aber des Liedes, wie es als Ganzes vor uns liegt."

[1]) In den Anmerkungen, S. 240.

[2]) Zur Geschichte der Dichtung und Sage, Bd. 1, S. 440.

Der Hauptinhalt unsres Epos spielt am Rhein. Rheinisch sind die ersten Helden, rheinisch die meisten Städte und Plätze, an denen sich diese Helden bewegen. An den Ufern dieses schönen Stromes müssen also auch die Mythen und Fabeln des Nibelungenepos ihre hauptsächliche Heimstätte gefunden haben. Wahrscheinlich sind auch die Sänger der älteren Lieder, denen der Verfasser des ganzen epischen Werkes seine Stoffe entnahm, meist Rheinländer gewesen.

Zu Worms am Rhein im Burgunderlande erblickte Kriemhilde das Licht der Welt, jenes edle Mägdelein, das in allen Landen nicht seines Gleichen fand, die Minnigliche, die, wie der lichte Vollmond vor den Sternen schwebt, so in Wahrheit hervorglänzte vor andern schönen Frauen. Um ihre Gestalt drehen sich alle übrigen Personen der Dichtung wie Sterne um die Sonne.

Drei Könige pflegten ihrer, edel genug und reich,
Das war Gunther und Gernot, an Würde beide gleich,
Und Giselher der junge, ein Degen kühn und gut,
Die Frau war ihre Schwester und stand in ihrer Hut.
Zu Worms am Rheine wohnten die Herrn mit ihrer Kraft.[1])

Eine andere Rheinstadt, Xanten, nannte den Haupthelden Siegfried den ihrigen:

Es wuchs in Niederlanden eines edlen Königs Kind,
Deß Vater der hieß Siegmund. seine Mutter Siegelind,
In einer Burg hochherrlich, weithin gar wohl bekannt,
Drunten an dem Rheine, Burg Santen war sie genannt.[2])

Auch die Mannen und Getreuen der Könige von Burgund und Niederland stammen aus bekannten Orten der Rheingegenden, wie der grimme Hagen aus Tronje im elsäßischen Nordgau, der Spielmann Volker aus Alzei; ferner begegnen uns Helden aus Speier und Straßburg.

Außer den vorgenannten Rheinplätzen kann besonders die Rheinpfalz das Nibelungenland im reinsten Wortsinne genannt werden. Dort finden wir den „Brunhildisstuhl", der uns an die Erweckung der Walküre Brunhild durch den Sonnenheros Siegfried mahnt, dort ragt auch der „Hohberg", dessen Spitze der „Drachenfels" genannt wird. Noch jetzt ziehen sich langgestreckte Wälder um

---

1) A. Bacmeister, „Das Nibelungenlied," Stuttg. bei Paul Neff Bch. 1, Str. 3.

2) A. Bacmeister, a. a. O., Bch. 2, Str. 1.

diese Erderhebung; kein Haus, kein Mensch ist weithin sichtbar. Nur das Rauschen der riesigen Waldbäume scheint uns zuzuraunen, daß dereinst jung Siegfried in diesem Forste jagte und hoch oben auf dem „Hohberg“, in der „Drachenkammer“, um Kriemhild einen harten Strauß ausfocht. Namen wie Limburg (Lintburg), Lindenberg, Leiningen (Lintingen), Silberthal mit dem „goldenen Pförtel“, die in diesen Gegenden vorkommen, weisen sämmtlich auf Siegfrieds Drachenkampf und die Erbeutung des Nibelungenschatzes hin. Zu Odenheim, einem jetzt verschollenen Dorfe vor dem Odenwald, soll der Siegfriedsbrunnen geflossen sein, an dessen Rande der edle Kämpe aus dem Niederland der Tücke Hagens zum Opfer fiel. Auch das Kloster Lorsch, im Nibelungenliede „Lorse“ genannt, spielt eine Rolle: Kriemhild läßt die theuren Ueberreste ihres geliebten Gatten dort beisetzen; ihre Mutter Ute hat die Abtei gestiftet und betrachtet sie als ihren Wittwensitz. —

Der Rheinstrom selber endlich ist im Nibelungenliede öfters erwähnt. Den Rhein hinunter segelt der kühne Heldenjüngling aus Santen zum Streite gegen Günthers Widersacher, die Könige Liudeger von Sachsenland und Liudegast von Dänemark. In denselben Strom versenkte der hartherzige Hagen, aus Furcht, Kriemhild möge sich durch ihre königlichen Spenden aus dem Nibelungenhorte zu viele Anhänger verschaffen, den ganzen Schatz:

> Noch eh' der reiche König zurückgekommen war,
> Hatte den Schatz Herr Hagen genommen ganz und gar.
> Er senkte ihn zu Lochen hinunter in den Rhein.
> Er wollt' ihn einst genießen, das konnte nimmer sein. [1])

Das Rheinland ist aber nur im ersten Theile des Nibelungenliedes der alleinige Ort der Handlung; im zweiten Abschnitte zieht sich die Märe vom Rheine zur Donau, durch Baiern und Oesterreich zur Etzelsburg, wo unsere rheinischen Helden samt und sonders einen grauenvollen Tod finden. In diesen Theil des Epos sind auch die Geschicke von Helden aus nichtrheinischen Sagenkreisen verflochten, wie Attilas, Dietrichs von Bern und des alten Recken Hildebrand. Indessen nehmen doch auch im zweiten Abschnitt des Nibelungenliedes die rheinländischen Helden das Hauptinteresse in Anspruch. —

Wie wir im „Hürnen Siegfried“ gleichsam eine Einleitung zum Liede der Nibelungen trafen, so stoßen wir in der sogenannten

---

[1]) S. Bacmeister, a. a. O., Bch. 12, Str. 8.

„Klage“ auf eine Art Anhang zu demselben. Die „Klage“ ist ein in kurzen Reimzeilen sich bewegendes, ziemlich unbeholfenes, jüngeres Gedicht. Sie erzählt uns die letzten Erlebnisse derjenigen Helden und Heldinnen des Nibelungenliedes, die entweder nach Etzels Hofburg nicht mitgezogen oder dem furchtbaren Gemetzel im Hunnenlande entronnen waren.

Das Nibelungenlied lebte im deutschen Volke bis zum 16. Jahrhundert fort. Von da ab gerieth es in völlige Vergessenheit, und erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts feierte es seine Auferstehung unter den Händen des Züricher Professors der Geschichte Joh. Jacob Bodmer. Allein auch jetzt blieben selbst unsere deutschen Dichtergrößen dem mittelhochdeutschen Epos gegenüber kalt. Klopstock neigte zur altnordischen Mythologie. G. E. Lessing kannte zwar Bodmers Ausgabe des Nibelungenepos, maß ihr aber ziemlich wenig Bedeutung bei; Schiller blieb dem mittelalterlichen Gesange ganz fern. Nicht so Goethe. Mit Begeisterung sprach er über die Vorzüge des großen Epos, als es 1827 zum erstenmale in der hochdeutschen Uebertragung Karl Simrocks erschien. „Die Kenntniß dieses Gedichtes gehört zu einer Bildungsstufe der Nation“ äußerte er, und „jedermann sollte es lesen, damit er nach dem Maße seines Vermögens die Wirkungen davon empfange; die Uebersetzung erregt eine unwiderstehliche Sehnsucht nach dem Original“. Zum vollständigen Siege aber, zur vollen Anerkennung seines Werthes verhalfen dem Nibelungenliede erst die Romantiker Friedr. und Wilh. von Schlegel, Ludw. Tieck, Clemens Brentano u. A. Bald gab es keinen Litterarhistoriker oder Dichter mehr, der das herrliche epische Product mittelalterlichen Geistes nicht rühmend hervorgehoben oder Stoffe zu kleineren Dichtungen demselben entlehnt hätte. Platen, jener hochfeine Kunstkritiker, der wie wenig andere Sinn und Verständniß für Schönheit der Form und des Inhalts einer Dichtung besaß, sagt in seiner „Parabase von 1834“, daß „der unsträfliche Sänger der Kriemhild“ dasselbe Lob verdiene wie „Homer und die Griechen“, weil er „homerisch und einfach“ singe.

Nun wurde das Nibelungenlied mit jedem Tag mehr das Haus- und Lieblingsbuch der deutschen Nation. Die stattliche Reihe wohlgelungener Uebertragungen ins Neuhochdeutsche mehrt sich immer noch. Historiker, Mythologen, Aesthetiker wenden demselben das lebhafteste Interesse zu, Pinsel und Meißel großer Künstler verewigen die Gestalten des Heldensanges auf Leinwand und in Stein. Die

dramatische, epische, Opern- und Balladendichtung bemächtigte sich mit Vorliebe der Nibelungenstoffe. Franz Rud. Hermann schrieb eine Nibelungentrilogie: „Der Nibelungen Hort", „Siegfrid" und „Kriemhildens Rache." Aehnlich behandelten Joh. Wilh. Müller und Ernst Raupach den Nibelungenmythus. Die weitaus beste dramatische Behandlung erfuhr aber der Gesamtnibelungenstoff durch Friedr. Hebbel, der für seine „Nibelungen" mit dem Schillerpreis von 1000 Thalern bedacht wurde. Hebbels Werk gelangt noch heute auf größeren Bühnen zur Aufführung.

Einzelne Theile aus der Nibelungensage wurden auch von verschiedenen Dichtern dramatisirt. So liegen uns Kriemhilden-Dramen von Wilh. Hosäus und Fried. Arnd vor; Brunhild wurde dramatisch verherrlicht von Reinhold Sigismund und unserm trefflichen Lyriker Emanuel Geibel. Auch der edle Rüdiger, eine der anmuthendsten Gestalten des Nibelungenliedes, fand dichtende Verehrer. Außer Lothar Schenck und Wilh. Osterwald verfaßte Felix Dahn ein Rüdiger-Schauspiel. Daß aus solch' gewandter Feder etwas Bedeutendes floß, braucht kaum erwähnt zu werden.

Von den epischen Bearbeitungen des Nibelungenliedes führe ich nur die hervorragendste an, Wilhelm Jordans „Nibelunge". Die Anlage desselben ist kühn, die Sprache verräth den Meister, das Versmaß ahmt mit Glück die altdeutschen Verszeilen von je 4 Hebungen nach. Obendrein verleiht der durch das ganze Werk sich schlängelnde Stabreim der Dichtung einen eigenthümlichen, altgermanischen Anstrich und damit einen nicht geringen Reiz.

Von den zahlreichen Balladen, die sich an die Nibelungensage anlehnen, will ich nicht reden; es sei nur noch Richard Wagners „Ring der Nibelunge" erwähnt, ein Werk von hohem dichterischen Werthe, dem die lieblichen sinnigen Weisen, mit denen es der Musiker Wagner umkleidete, eine noch größere Anmuth verleihen. [1])

Außer dem Nibelungenliede enthält auch der „Rosengarten von Worms" eine Mischung des rheinisch-burgundischen und ostgothischen Kreises der deutschen Heldensage. Diese Dichtung steht bereits nicht mehr auf der Höhe der mittelhochdeutschen Epik, birgt aber immer noch eine Menge Schönheiten in Gedanke und Wort. Der Dichter derselben ist unbekannt.

---

[1]) Zur Geschichte des Niblds. S. Rehorn, die deutsche Sage von den Nibelungen in der deutschen Poesie, Frankfurt a. M. Diesterweg, 1877

Zu Worms am Rheine, so erzählt uns der „Rosengarten", herrscht Gibich; ihm sind drei Söhne und die holde Tochter Kriemhilde erblüht. Um Kriemhild wirbt Siegfried aus Santen. Eines Tages spricht die Königstochter, zu deren Ohren gar viele Mären von der wunderbaren Tapferkeit Dietrichs von Bern gelangt waren, den lebhaften Wunsch aus, den Ostgothenfürsten mit dem Recken aus dem Niederlande kämpfen zu sehen. Sie besaß zu Worms einen herrlichen Rosengarten, den statt Gitter und Mauerwerk ein Seidenfaden umspannte; 12 burgundische Recken, unter ihnen Siegfried, hüteten das kostbare Besitzthum. Kriemhild entsendet nun Boten gen Bern und entbietet Dietrich mit noch 11 Mannen zu sich zum Streite mit ihren 12 Rosengartenwächtern. Dietrich bricht mit 10 Recken sofort auf; als zwölften nehmen sie unterwegs aus dem Kloster Isenburg noch den streitbaren Mönch Ilsan mit sich. In Worms angelangt, lagern die Helden auf einem Felde vor dem Rosengarten. Die Kämpfe beginnen. Vier burgundische Riesen erliegen der Reihe nach den Berner Gegnern. Alle Sieger erhalten von Kriemhilde den versprochenen Lohn. Jetzt ruft man nach Ilsan. Dieser springt in das Rosengesträuch, wälzt darin seinen ungeschlachten Körper und verhöhnt noch obendrein die burgundische Königstochter. Gekränkt beklagt sich diese über sein ungebührliches Gebahren und verwünscht den Ungesitteten. „Fluchen ist verboten, edle Königin", scherzt der Mönch und handhabt dann sein Schwert gegen Volker den Fiedelmann so wacker, daß diesem Hören und Sehen vergehen und Kriemhild den Kampf unterbrechen läßt, daß dem Spielmann kein Leids geschehe. „Wir wollen dich ins Kloster schicken, damit man dir zu fasten auflege", äußert die stolze Königsmaid zu dem rauflustigen Ilsan. „Das thu ich gerne, wenn ich will", schallt es ihr spottend entgegen. Nachdem Ilsan von Kriemhild den Siegeslohn empfangen, streckt der alte Hildebrand den Burgunderkönig Gibich in den Sand; überhaupt lächelt das Glück beständig Dietrichs Recken. Auch Walther von Wasgenstein, Gunther, Gernot und selbst Hagen unterliegen. Da sprengt endlich als der 12te Burgunderheld der tapfere Siegfried auf den Plan und fordert Dietrich von Bern zum Kampfe auf. Dieser zögert; er fürchtet sich vor dem Drachentödter mit der hörnernen Haut. Da stachelt Hildebrand seinen Muth an: Der Berner Held wird zornig über alle Maßen und speit vor Wuth Flammen aus dem Munde. Von diesen Feuerstrahlen wird während des Kampfes Siegfrieds Hornhaut erweicht,

der Niederländer trieft vor Hitze. Durch Horn und Harnisch aber schlägt ihm Dietrich viele Wunden und jagt ihn in schmähliche Flucht. Matt und zu Tode wund fällt der Held aus Santen in Kriemhildens Schooß. Diese zittert für des Geliebten Leben und wirft rasch einen Schleier über ihn. Ilsan aber besteht noch 52 Wormser Recken. Gibich wird Lehnsmann des Berner Helden; er verflucht den Rosengarten und den Frevelmuth seiner Tochter. Die Berner kehren wohlgemuth in die Heimath. Ilsan nimmt zum Schreck der Brüder wieder Wohnung im Kloster. Jedem Ordensmitgliede hat der kampfestüchtige Mönch ein Rosengeflecht mitgebracht. Dieses drückt er ihnen aber so unsanft auf die Köpfe, daß dieselben blutrünstig werden. Dann zwingt er die Brüder noch, für seine eignen Sünden Buße zu thun.[1]) —

Mit Glück und Geschick sind also auch im „Rosengarten" zwei verschiedene Sagenströmungen in ein Dichtungsbett geleitet. Beide Sagencyklen aber erscheinen bereits in sehr verschiedener Form von der althergebrachten. Es mischt sich besonders das humoristisch-komische Element in die frühere Fassung der Heldensage, und zwar ist Mönch Ilsan der Hauptvertreter dieser Komik. Ilsan wurde im 14. und 15. Jhdt. eine Lieblingsfigur der Volksdichtung, und von diesem Standpunkt aus beurtheilt, ist der „Rosengarten" nicht ohne Bedeutung für die Poesie. Um das Jahr 1432 wurde er von Kaspar von der Rön umgedichtet und mit einigen andern Gesängen der Dietrichssage zu einem sogenannten „Heldenbuche" vereinigt. Diese Umarbeitungen bedienen sich des Hildebrandstones, einer Karikatur des Nibelungenmaßes, die aus acht unter einander reimenden Kurzzeilen besteht.

Bemerkt sei hier noch, daß auch das „Eggenlied," das ebenfalls in den ostgothischen Sagencyklus gehört, zum Theil seine Helden aus dem Rheinlande entbietet. Der riesenhafte Ecke, der von Dietrich in Italien besiegt wird, hat nämlich seinen Heimathsitz im Kölnerlande; ebendorther stammen auch die drei königlichen Jungfrauen, auf deren Wunsch Ecke die Wanderung zu dem sagenberühmten Ostgothenfürsten antritt.

Andere Heldenlieder aus dem Amelungenkreise streifen inhaltlich nur die Rheinlande. So bringt man zuweilen „Wolfdietrich," dessen hauptsächlicher Wirkungskreis Griechenland, Macedonien und Constantinopel ist, mit dem „Drachenfels" auf dem Siebengebirge

[1]) Simrock, kleines Heldenbuch.

in Verbindung. Auf einem der durch „vulkanische Erderschütterungen emporgeworfenen bizarren Trachyt- und Basalthügel, die den Namen „Siebengebirg“ führen“, erhebt sich eine starre Felsengrotte, „Drachenfels“ genannt. Im Rücken ist dieselbe durch epheuumsponnenes Getrümmer von verfallenen Trutzbauten gedeckt. In dieser Höhle soll, so geht die Sage, ein widerlicher Drache gehaust haben, der Menschen und Thieren viel Unheil brachte. Die jugendschöne Herrin der umliegenden Lande war Sidrat; ihre Hand und Minne sollten den lohnen, der den Lindwurm erstach. Da erschien ein stolzer Ritter aus Griechenland und bestand das Ungethüm. Sidrat wurde sein liebliches Gemahl, die Rheinlande sein Reich. Die Drachenhöhle aber ward seitdem Drachenfels geheißen, das feurige Traubenblut, das unterhalb des Felsens wächst, Drachenblut. Nach Uhland und den meisten Litterarhistorikern war nun der Held dieses Mythus kein andrer als Wolfdietrich, der Amelungenrecke. Andere Sagen verlegen Siegfrieds Drachenkämpfe ins Siebengebirg; die christliche Legende endlich läßt den Drachen durch eine fromme Jungfrau umkommen, die ihm ein Kreuz entgegenhält und ihn dadurch veranlaßt, sich durch einen Sturz vom starren Gefels in die Tiefe die Glieder zu zerschellen.[1]) Wie dem auch sein mag, aus dem Gesagten erhellt hinlänglich, daß die Rheinlande für die poetische Ausbildung der deutschen Heldensage ihren vollen Tribut geliefert haben.

6. Minnesang.

Aber nicht allein die ernste Muse des Epos hat sich im Mittelalter das Rheinland zum Lieblingsplätzchen erwählt, auch die zarte Göttin der Lyrik lustwandelte gar gerne am schönen Rheinstrom: Viele Minnesinger waren in rheinischen Landen heimisch, mehrere von ihnen haben bahnbrechende Bedeutung für den Minnesang.

Zur Zeit der Hohenstaufen,

Als mächtigen Gangs zu des Heilandes Gruft die gepanzerten Friedriche wallten,
An den Höfen erscholl der Gesang damals aus fürstlichem Mund, und der Kaiser,
Dem als Mitgift die Gestade Homers darbrachte die Tochter des Normanns,
Sang lieblichen Ton, ... (Platen)

ging neben einer hohen Begeisterung für den Kampf um Christi Geburtsland auch ein wunderbar Singen und Sagen vom tiefsten

---

[1]) S. „Die Jungfrau vom Drachenfels“ v. A. Kopisch. In Simrocks „Rheinsagen.“

Seelenleben durch ganz Deutschland. Waffe und Feder der Ritter huldigten dem Gottesdienst und Frauendienst fast ausschließlich. Für Gott und den Glauben stritt der Krieger im Oriente, für die Frauen focht er in den Turnieren; auch der lyrische Gesang theilte sich in einen heiligen und profanen. Der makellosen Himmelsmagd Maria und im Verein mit ihr dem Welterlöser Jesus Christus wand der Dichter die duftigsten Poesienkränze, der Holden auf Erden sang er die süßesten Lieder von der Minne Lust und Leid. Dazu gesellte sich bald noch der Herrendienst, indem mancher fahrende Sänger diesen oder jenen Großen der Welt poetisch verherrlichte, um sich dessen Gunst zu erringen.

Die weltliche Lyrik nimmt den weitaus größten Raum ein. Wie jubelt der Dichter, wenn der thaufrische Lenz, der junge Mai mit seinem Blumenschmelz und Waldesgrün und Vogelsang ins Land gekommen! In hellen Scharen läßt er die Jugend zu Lust und Freude auf den blütenschimmernden Anger ziehen, wo in lautem Schalle der Maiensang anhebt und der Tanz beginnt. Hier, wo die Natur mit tausend Stimmen Liebe predigt, findet sich gar leicht das Herz zum Herzen, die Liebe zur Liebe. Wenn aber der öde Herbst kommt, wenn der rauhe Wind die falben Blätter der Linde losreißt und in tollem Tanze mit sich fortwirbelt, wenn der Vöglein Sang und Klang verstummt und bald der eisige Winter die Erde mit weißem Schneelinnen zudeckt und Bach und Quell in Bande schlägt, dann wird es auch in des Sängers Brust still und traurig, und diese Vorgänge in der Natur bieten ihm treffliche Anhaltspunkte für seine Lieder von Liebesleid und Seelenweh. So stehen neben gluthkelchigen, wonnigen Lenzesblüten ernste Trauerblumen in der Manessischen Handschrift, übergossen vom Thaue der Thränen.

In den Boten- und Tageliedern, die einen namhaften Theil der Minnepoesie ausmachen und großentheils von hoher poetischer Schönheit sind, werden dichterische Liebesschreiben und Abschiedsszenen zum Ausdrucke gebracht. Formlich zerfällt diese lyrische Dichtungsart in zwei Theile, in einen Aufgesang von zwei Abschnitten und in einen Abgesang. Die Verszeilen sind unter einander durch mehr oder weniger kunstvolle Reimklänge verbunden.

Zu Braut- und Hochzeitsliedern wurde die Form der „Leiche" gewählt. Musikalische Stücke von verschiedenartigem Inhalt, wurden sie meist zum Tanze gesungen; sie waren sehr versereich zweitheilig und entwickelten bezüglich der Reime die größte Kunstfertigkeit,

Einen großen Raum nehmen außerdem noch die religiösen, vaterländischen und moralisirenden Lieder ein.

Die Vertreter des Minnesangs gehören fast ausschließlich dem weltlichen Ritterstande an. Während an dem mittelhochdeutschen Epos die Geistlichen einen hervorragenden Antheil hatten, wäre es für deren Stand ungeziemend gewesen, in der Minnedichtung als Mitbewerber um den Dichterlorbeer aufzutreten. So sind denn auch nur zwei Kleriker in der Manessischen Liederhandschrift vertreten, der Kirchherr Rost zu Sarnen und der Augsburger Dompropst Ulrich von Winterstetten.

Wie die mittelhochdeutsche Epik Anregung und vielfach auch den Stoff von den nordfranzösischen Epikern entnahm, so wurde die Minnepoesie von den südfranzösischen, provençalischen Troubadours beeinflußt. Im kühleren Norden sang man alte kirchlich-ritterliche Heldenlieder, im heißen Süden aber schenkte man den Wallungen des Herzens mehr Aufmerksamkeit. Und was die Sänger an Loire und Rhone von der Liebe Lust und Leid ihren Liedern vertraut, das hielt infolge der Verbindung des deutschen und französischen Ritterthums auf den gemeinsamen Fahrten in den Orient seinen siegreichen Einzug auch in die Herzen der germanischen Nachbarn und zuvörderst in die der rheinischen Sänger. Sehr schön schildert Uhland das Verhältniß der französisch-provençalischen Lyrik zum deutschen Minnesang in seiner Ballade „Rudello“:

In den Thalen der Provence
Ist der Minnesang entsprossen,
Kind des Frühlings und der Minne,
Holder, inniger Genossen.

Blütenglanz und süße Stimme
Konnt' an ihm den Vater zeigen,
Herzensgluth und tiefes Schmachten
War ihm von der Mutter eigen.

Selige Provencerthale,
Üppig blühend wart ihr immer,
Aber eure reichste Blüte
War des Minnesanges Schimmer!

Aber welch' ein Unterschied herrscht zwischen der französischen und deutschen Lyrik! Den Liedern der gefühlsheißen Troubadours geht vielfach jener poetische Hauch ab, der, wie der zarte Blumenschmelz verschönernd über der Blüte schwebt, die Liebe der deutschen Sänger idealisirte und das Verhältniß vom Mann zum Weibe in die

Sphäre hochgradiger Verehrung lenkte. Sprühende Leidenschaftlichkeit, verzehrende Gluth, Treubruch, Eifersucht, Ueberspannung der Empfindung nagen in den welschen Liedern an Herz und Mark der Liebenden; minniglich Sehnen, süßes Gedenken, ewige Treue und ächtes Gefühl bilden die Grundpfeiler unseres Minnegesangs. Die Troubadourslieder ähneln nach Inhalt und Form der grellen Farbenpracht der südländischen Blumen, denen die glühendheiße Sonne berückenden Glanz und betäubenden Duft verliehen. Die Minnegesänge dagegen sind zumeist zarte, deutsche Frühlingsblümchen von zwar bescheidenem, aber desto anmuthenderem Colorit und von einem Duft, der den Menschen beglückt, nicht berauscht. Sehnsuchtsvoll harrt der Liebende der Stunde, in der es ihm gegönnt ist, die Dame seines Herzens zu schauen und vielleicht einen Blick aus ihren schönen Augen oder gar ein züchtiges Neigen ihres Köpfchens zu erhaschen. Ein Gruß von ihren Lippen, ein Winken mit der weißen Hand dünkt ihm schon hohe Gunst. Des Jünglings größtes Glück besteht darin, die Vorzüge der Geliebten in einem Liede preisen zu können. Der Frauendienst war somit bei unsern Minnesingern nicht ein Mittel zu reinsinnlichem, lüsternem Zweck, sondern ein sittigender Talisman, der Herz und Gemüth adeln und erheben sollte. Doch lassen wir einen Minnesinger selber das Wort „Minne" erklären. Reinmar von Zweter singt:[1])

Minne ist das beste Wort;
Minne ist ein Uebergolden, von aller Tugend Kammerhort.
Minne ist ein Schloß der Sinne, womit man gute Werk' beschließen soll.

Sie ist der Lehrer reiner Sitte.
Sie wohnt in keuscher Leute und der Treuen Mitte.
Untreu' und ihr Gesind, die scheut die Minne sehr, den' ist sie nimmer wohl.

Minne ist ganz edel, das wisset sicherlich!
Es giebt im Weltenall mit ihr nicht ein Verglich!
Man nennet sie vielleicht des Weibes Bild,
Und sagt, sie ist dem Weisen zahm,
Sie stärket Ehre, Treu' und Scham
Und ist dabei gar manchem Thoren wild.

Freilich erhielt sich die mittelhochdeutsche Minnepoesie nicht immer auf dieser sittlichen Höhe. Bei den Ausläufern der Minnesinger artete die hohe Verehrung der Herzensdame zuweilen in sinnüber-

---

[1]) S. Von der Hagen, a. a. O. Bd. 2 unter „Reinmar v. Zweter".

reizte Phantasterei aus, das ächte Gefühl in krankhafte Sentimentalität. Die Sprache, die bei den besten Minnesingern rein, edel, natürlich und angefüllt ist mit den lieblichsten Bildern und Wendungen, wird nicht selten bei den Lyrikern zweiten und dritten Ranges gekünstelt und hascht nach leerem Effekt. Metrik und Reim, die bei ersteren eine Vollendung und Schönheit erklommen, wie sie vielleicht nie mehr in die deutsche Litteratur zurückkehren wird, fallen bei letzteren öfters zur Spielerei oder gar zur Unnatürlichkeit herab. —

An der Blüte des deutschen Minnesangs haben nun rheinische Dichter einen überwiegenden Antheil. Da ist es zunächst der schon früher behandelte Heinrich von Veldeke,[1]) der hohe Verdienste um die Ausbildung der Minnepoesie sich erworben hat. Zwar dichteten am Rheine schon vor Veldeke die Grafen Kraft von Toggenburg im Thurgau und Friedrich von Leiningen im altberühmten Worms- oder Wonnegau Lieder zu Lob und Preis der Minne, allein Heinrich war es erst beschieden, durch seine Reformen in Metrik, Reim und Sprache wie für die Epik so auch für die Lyrik gesetzgeberisch aufzutreten. Wie wohl Veldeke von der Minne sang, haben wir bereits an seiner „Eneit" erfahren. Aber auch die Lieder, die in der Manessischen Sammlung von ihm erhalten sind, sprechen für sein hohes lyrisches Talent und sein meisterliches Verständniß von seelischen Zuständen. Lenz, Mai, Liebe und Herzensjubel, Winter, Oede der Natur und Seelennoth spielen eine Hauptrolle in seinen lyrischen Ergüssen. Am bedeutendsten ist der Liedercyklus auf seine Geliebte, der uns so recht eigentlich ein Bild von dem Frauendienste des Mittelalters giebt.

Zum besseren Verständniß der Lyrik Veldekes lasse ich hier zwei Gedichtchen folgen:

Der Liebe Ende.

Es habent die kalten nehte (Nächte) getân,
daz die löuber an der linden
winterlich vâl (fahl) stân (stehen).
der minne han (habe) ich gouten wân,
und weiz sîn nû ein liebes ende;
daz ist mir zen besten al vergân (vergangen)
da ich die minne gout finde
und ich mich îr alda underwinde.

[1]) S. Von der Hagen, a. a. O. Bd. 2 und 4.

Des Dichters und der Liebe Werth.

Die dâ wilent (wollen) hoeren mînen sank (Sang),
ich wil, daz si mir sîn wissen dank,
staetelichen (stetigen), sunder wank.
die ie geminneten oder noch minnen,
die sint vrô (froh) in mannigen sinnen,
des die tumben (Thoren) nien' beginnen,
Wan si die minne noch nie betwank (bezwang),
noch îr herze rouhte en binnen (ruhte in ihr).

Eine neu in die Litteratur eingeführte Kunstform wird selten schon von dem Erfinder selber zur höchsten Vollendung gebracht. So wurde auch von Veldeke das Formreis des Minnesangs nur in den Boden gesenkt und zur Entwickelung veranlaßt; um die volle Entfaltung machte sich ein andrer rheinländischer Dichter verdient, Reinmar von Hagenau[1]) im Elsaß, zur Unterscheidung von Reinmar von Zweter „der Alte" genannt. Reinmar ragt noch in das 12. Jahrhundert hinein. Aus seinem Leben ist nur bekannt, daß er längere Zeit am Hofe des Herzogs Leopold von Oesterreich verweilte und ihn auf dem Kreuzzuge vom Jahre 1190 begleitete. Auch wird Reinmar als Theilnehmer an dem Gesangwettstreite am thüringischen Hofe genannt.

Reinmar der Alte überflügelte seine Vorgänger im Minnegesang besonders durch die Schönheit und Tiefe seines Stoffes und durch völlig geläuterte, an höchste Vollkommenheit streifende Metren und Reime. Seine Gedanken sind schlicht und einfach, aber edel und seelenvoll, sein Stil ist bescheiden und nicht allzu blumenreich. Mit Fug und Recht hat ihn daher Gottfried von Straßburg an der oben zitirten Stelle des ‚Tristan' an die Spitze der Minnesinger gestellt und ihn die leitfrouwe (Leitfrau) der Nachtigallen genannt. Mit der Zunge des Orpheus, rühmt der Straßburger von dem Dichter aus Hagenau,[2]) habe er die Hauptkunst aller Singweisen in sich versiegelt getragen und sie in wunderbarer Fülle und Manchfaltigkeit ertönen lassen. Dieser Lobpreis Gottfrieds gewinnt für uns noch an Bedeutung, wenn in den folgenden Verszeilen Walther von der Vogelweide, des Mittelalters größter Lyriker und ein Dichter ersten Ranges für alle Zeiten, als Schüler und Nachfolger Reinmars aufgeführt wird. Wenn somit das Rheinland den größten Minne-

---

[1]) Von der Hagen, a. a. O., unter „Reinmar der Alte."
[2]) Pfeiffer, „Tristan", v. 4787.

singer auch nicht sein eigen nennen kann, so hat es doch Theil an ihm durch den Einfluß, den einer seiner Söhne auf diesen ausgeübt hat. Thatsächlich erinnerte sich denn auch Walther mit Dankbarkeit und Liebe an seinen Lehrer und Meister und verewigte ihn in zwei trefflichen Liedern. Im ersten singt er: [1])

O weh, daß Weisheit und Tugend,
Des Mannes Schöne noch seine Jugend
Sich nicht vererben soll, wenn je der Leib erstirbet!

Das mag beklagen ein weiser Mann,
Der all' den Schaden ermessen kann,
Reinmar, was guter Kunst an dir verdirbet!

Im andern Gedichte beklagt es der Dichter, daß nicht er selber anstatt des Meisters verschieden sei; denn mit jenem sei auch die edle Kunst der Lyrik zu Grabe getragen und der süße Liedermund für immer geschlossen. Gar gerne hätte er ihn ins Grab begleitet, denn auch sein eigner Sang würde nun nicht mehr von langer Dauer sein.

Reinmars Lyrik glänzt besonders durch innige, seelenvolle Liebeslieder. Er vor allen, sagt Uhland, steigt in das innerste Gemüth und hat wie kein andrer den Ausdruck der lauteren Liebe, der ausdauernden Treue, der zärtlichen Klage, des ergebenen Duldens. Hier eine Probe!

Ewige Treue.

Nû lange stât (steht) die heide vâl (fahl),
si hat der snê (Schnee)
gemachet bluomen eine (zu einer Blume gemacht).
die vogele (Vöglein) trurent (trauern) überal.
daz tuo îr wê (weh),
der ich ez gerne scheine.
Mîn lib ie vor den boesen hat,
daz ich si mê (mehr)
mit rehten triuwen (Treue) meine
danne (denn) ie man vinden künde zâl;
hete (hätte) ich von heile wunsches wâl (Wahl)
über ellin (alle) wîp (Weiber), verleite mich abe dirre staete dekeine.

---

[1]) Pfeiffer, a. a. O. 1. Bd. „Walther von der Vogelweide", No. 128a und 128b.

Ich lasse noch ein Lied Reinmar'scher Art aus Scheffels ‚Frau Aventiure' hier folgen:[1])

Herbstschwermuth.

Der Tag verglüht, des Hochwalds Wipfel schweigen,
Derweil in goldnem Dunst die Halde schwimmt;
Ich steh' am Rain, wo wir den Frühlingsreigen
So oft aus hellsten Kehlen angestimmt. . .
Die Nachtigall schlug damals in den Zweigen
Und pries mit uns des ersten Veilchens Blühn,
Und manchen Mund sah man zum Kuß sich neigen,
Wenn sich die Tänzer lagerten im Grün.

Wer küßt ihn heut? Gelb sind der Blätter Farben,
Die Nachtigall flog aus in andre Land,
Die Veilchen welkten und die Frauen starben,
Die klaren Ritter deckt der welsche Sand.
Gebeugt am Stab und wohlgeschult im Darben
Keuch' ich des Wegs, fahl und spätherbstiglich,
Und Niemand weiß Bescheid, wo Wein und Garben
Gekellert und gespeichert sind für mich.

Ich klag' es nicht. — Ich hab' mit meinem Pfunde
Gewuchert wie ein andrer frommer Knecht.
Zwar wuchs nur wenig Korn auf meinem Grunde
Und viel Geblüm zu Strauß- und Kranzgeflecht.
Doch mancher dankt mir gute Stunde,
Manch goldnen Preis gewann mein Lautenklang,
Und manch ein Herz schuf meine Kunst gesunde . . .
Wo Reinmar singt, da währt kein Jammer lang.

Bei Reinmar treffen wir auch zuerst auf die „Botenlieder", in denen Dialoge zwischen der Geliebten und dem Sendling des Liebenden in glücklicher Weise wechseln. Diese nehmen bei den späteren Minnesingern einen ziemlich breiten Raum ein. Indessen sind es nicht bloß weiche Liebesklänge, die dem Hagenauer Dichter vom Munde strömen; auch scharfe, beißende Rüge- und Schmählieder weiß er zu singen.

Der Hagenauer Sänger war ein frommer Christ. Es finden sich tiefreligiöse Lieder unter seinen Gedichten und auch in den Minnesängen, die er auf seiner Kreuzfahrt dichtete, tritt öfters die Furcht in den Vordergrund, die Minne möge ihn von seinen gottesfürchtigen Gedanken abziehen. Seinem Gönner Leopold VI. von

[1]) a. a. O. S. 34.

Oesterreich sang er einen bewältigenden Nekrolog in Gestalt ei[illegible] Trauerliedes, das in sinniger Weise von einer liebenden Frau vorgetragen wird.

Im Anschlusse an Reinmar von Hagenau erwähne ich gleich an dieser Stelle Reinmar von Zweter,[1]) wenngleich derselbe erst im Spätfrühling des Minnesangs lebte. Obschon er den größten Theil seines Daseins in Oesterreich verbrachte, so stand sein Geburtshaus doch, wie er uns selber in einigen Gedichten berichtet, am Rhein.

Sein Lebenslauf war ein vielbewegter: Bis 1235 weilte er in Oesterreich am Hofe Friedrichs des Streitbaren; 1236—40 war er Gast Wenzels I. von Böhmen. Die nächstfolgende Zeit schweifte er unstät in der Fremde umher. Ein Loblied auf König Erich den Heiligen von Dänemark läßt darauf schließen, daß er einige Zeit an dessen Hofe sich aufhielt. Seit 1244 befand er sich wieder im rheinischen Heimatlande, wo er auch starb.

Des Zweters Muse bewegte sich vorwiegend auf dem Gebiete der Politik. Der Dichter klagt über den Ungehorsam und die Widersetzlichkeit der Reichsstädte gegen den Kaiser und macht auch sehr starke Ausfälle auf die geistlichen Primaten, wenn diese mit Kaiser und Reich in Zerwürfniß geriethen. Auf der anderen Seite aber hält er es wieder mit des Kaisers Gegnern, wenn diese zufällig zu seinen Gönnern zählen, so daß sein politisches Verhalten mehr von den Zufällen seiner jedesmaligen Stellung als von seiner inneren Ueberzeugung die Directive erhielt. So bilden Reimnars politische Sprüche nicht immer ein erfreuliches Bild.

Sehr vortheilhaft hebt sich von diesen eine Gruppe ethisch-religiöser Dichtungen ab, in denen der Sänger eine schneidige Waffe gegen die Unsitten und Gebrechen seiner Zeit führt. Daß ein schönes Weib, äußert er unter anderem,[2]) den Mann bezwingt, ist kein Wunder, wenn auch Sünde dabei ist. Das aber ist ein wunderliches Zwingen, daß einem todten Würfelbeine ein Mann Herz und Gemüth so unterthänig hingiebt, daß es ihm Sinn und Verstand benimmt.

> Die Trunkenheit thut großen Schaden;
> Die Seele macht sie fündig, schandbeladen,
> Sie machet Gott und Menschen gar manchem Manne gram,

---

[1]) S. Von der Hagen, a. a. O., unter „Reinmar von Zweter."
[2]) Von der Hagen, a. a. O.

ſert er an einer anderen Stelle. Ueberhaupt bildet die klagende Trauer über den Verfall der Zucht und Sitte den Grundton ſeiner Moralſprüche. Gar oft wird er bitter, höhniſch, ſarkaſtiſch und dann ſchont er weder Stand noch Rang. „Er ſchleift dann in ſeiner Rüſtung gegen alles Falſche und Böſe ſeiner Zunge Dorn; der Muth im Herzen iſt ihm geſchwollen, und da dem nicht mit Salben abzuhelfen iſt, ſo muß er ſeine Bruſt räumen durch den Mund“. Ergötzlich lieſt es ſich, wie Reinmar über die Turniere ſeiner Zeit urtheilt. Ehedem, ſagt er, waren dieſe ritterlich, jetzt aber ſind ſie rinderlich, toblich, an Mord reich, ein Mordmeſſer, ein Schlachtkolben, eine auf Mannestod geſchliffene Axt. Bitteren Spott gießt er ferner über den Adel aus, der glaubt, der Name adele, während doch thatſächlich nur das Können und die Tugend edel mache.

> Vergoldet Kupfer, Silberſchein
> Ob Zinn, die mögen gleichgeartet den Geſellen ſein,
> Die in des Leibes Schöne große Falſchheit bergen,

ruft er der unwahren, tückiſchen Welt zu; den Hofmönchen aber und den Kloſterrittern, die wohl Haar und Bart und Gewand nach Vorſchrift trügen, im Herzen und in den Thaten jedoch völlig verweltlicht ſeien, ſchleudert er die bittere Wahrheit in's Geſicht, daß halb Fiſch, halb Mann weder Fiſch noch Mann ſei.

So wiegen die „unminniglichen“ Stoffe in des Zweters Lyrik ſehr vor. Die reine Liebespoeſie fand wenig Beachtung bei ihm. Von Bedeutung iſt auch ſeine zwölftheilige Strophe, welche die Meiſterſinger in der Folge ſich aneigneten und Reinmars Frau Ehrenton nannten. Ueberhaupt zählten ihn die Meiſterſinger zu den ihrigen und ſtellten ihn an die Spitze ihrer zwölf vorzüglichſten Vorbilder. —

Gottfried von Straßburg[1]) war nicht bloß Epiker, ſondern auch Lyriker. Wir beſitzen einige allerliebſte Minnelieder von ihm. Daß dieſe von ſeelenvoller Tiefe und Innigkeit ſind, bezweifelt niemand, der den „Triſtan“ kennt. Sein „Mailied“ gehört zum beſten, was die Minnepoeſie geliefert hat. Aber auch von der himmliſchen Minne ſang der Straßburger wunderbar-ſchön und ergreifend; ſein Lied auf die Mutter Gottes iſt eine der glänzendſten

[1]) Von der Hagen, a. a. O., unter „Gottfried von Straßburg.“

Dichtungsperlen nicht allein der mittelhochdeutschen, sondern der deutschen Lyrik überhaupt.

Du Rosenblüt, du Lilienblatt,
Du Königin der hohen Stadt,
Die nie betrat
'Ne Frau wie Du, so hehre!
Du Herzenslieb' für jedes Leid,
Du Freud' in rechter Bitterkeit,
Dir sei geseit,
Gesungen Lob und Ehre!

heißt es da in der ersten Strophe. Kein Bild, keine Schönheit irgend eines Erdendinges, kein noch so werthvolles Kleinod der Welt genügt dem Dichter zum Vergleich und Lobpreis der allerseligsten Jungfrau. In 10 Strophen fügt er Wortperle an Wortperle zu einem wundersamen Gedankengeschmeide für die hohe Himmelsfrau. Mit Recht hat man diesen Sang das „Hohelied" des Mittelalters genannt. — Wie der „Tristan" so zeichnen sich auch alle Minnelieder Gottfrieds durch geschmackvolle Fülle der Gleichnisse, durch Klarheit des Ausdrucks und große Lieblichkeit und Vollkommenheit der Metrik und des Reimes aus. —

Zu den ansprechendsten Gestalten der Minnesinger gehört unstreitig der rheinische Friedrich von Husen,[1]) wahrscheinlich aus der Gegend von Kehl im Badischen. Der Dichter zog mit Friedrich Barbarossa ins Morgenland, sollte aber, wie sein großer Herr und Kaiser selber, die Stätten, an denen der Heiland gewandelt, nicht betreten. Bei der Bestürmung Philomelions in Kleinasien setzte er einem Türken zu scharf über einen Graben nach, strauchelte, stürzte mit seinem Pferde und wurde von herbeieilenden Feinden getödtet. Ein liebenswürdiger, anspruchsloser Charakter, ein tapferer, gefeierter Ritter und trefflicher Lyriker, war er im Kreuzheere Friedrichs des Rothbarts so beliebt, daß bei der Nachricht von seinem Tode allgemeine Trauer entstand, daß man vom Sturme auf die Veste abließ und das Kriegsgeschrei mit Wehklagen vertauschte.

Die Manessische Liederhandschrift, die vor kurzem aus der Fremde, aus der Pariser Nationalbibliothek, in die bibliotheca Palatina zu Heidelberg zurückgekehrt ist, führt jeden Minnesinger mit einem Titelblatte ein; sie stellt Husen dar, wie er als bartloser, blonder Jüngling in glänzendem Gewand am Maste eines reich

[1]) Von der Hagen, a. a. O., unter „Fr. v. Husen."

verzierten Schiffes steht und ein Blatt in die Meereswogen schleudert, auf daß diese es tragen sollten zur rheinischen Heimstätte, zur Geliebten, bei der des Dichters Sinnen und Trachten auch in der Fremde weilte. Dieses Bild entspricht vollkommen dem Inhalte der Lieder Husens. Mit größter Wehmuth scheidet er schon von Heim und Lieb:

Mein Herze und mein Leib, die wollen scheiden,
Die mit einander war'n so lange, lange Zeit,
Der Leib will gerne fechten gen die Heiden,
Jedoch das Herz ist einem Weibe stets geweiht
Vor allem in der Welt . . . .

Blutenden Herzens reißt er sich los und zieht aus in fremde Lande; allein die Sehnsucht nach allem, was ihm lieb und theuer, quält ihn fortwährend und diktirt ihm manch innig Lied an die Heimath und die Herzensdame in die Feder.

O, wär' ich wieder um den Rhein,
So säng' ich leicht 'ne andre Mär,
Die ich doch leider nie vernahm,
Seit daß ich über die Berge kam,

klagt er und versichert, daß seine Seele auch im Morgenlande niemalen von der Verehrten in der Heimat sich wenden werde; so es ihm aber an einem Boten fehle, ihr dies zu hinterbringen, wolle er seine Lieder zu ihr hinsenden.

Das rheinische Minnesingerland im besten Wortsinne ist der sangberühmte Thurgau. Ein anmuthiger Bergrücken durchzieht ihn, auf dem im 13. Jahrhundert gar manche Sängerburg stand. Zwischen Konstanz und Wyl, inmitten des Thurgaus, ragte ehedem die heimatliche Veste Walthers von Klingen, eines treuen und ergebenen Dienstmannes Rudolfs von Habsburg. Von ihm sind uns 8 treffliche Lieder von Mai und Minne erhalten. Walther schläft mit seinen 3 Töchtern in Basel der Auferstehung entgegen. Mit ihm verwandt ist der Konstanzer Bischof Heinrich von Klingenberg, der nach Hadloub ein Meister des Tons und der Weise, also Dichter und Komponist, war. Von diesem geistlichen Sänger ist uns allerdings nichts erhalten. Dem Thurgau und dessen nächster Umgebung gehören außerdem die Minnesinger Graf von Neuenburg, Bruder Eberhard von Sax, der von Wengen, Rudolf von Rotenburg, Ulrich von Gutenburg,

Burghard von Hohenfels, Ulrich von Singenberg, Truchseß zu St. Gallen, Heinrich von Rugge und Konrad Schenke von Landegge an.[1]) Diese ganze Gruppe von Sängern lebte und dichtete in den besseren Zeiten der mittelhochdeutschen Lyrik, und wenn auch nur wenige Lieder von ihnen erhalten sind, so zeichnen sich diese doch großentheils durch hohe Schönheit aus. Sämmtliche rheinisch-schweizerische Minnesinger folgten einer rein höfischen, ernsten, mehr schwermüthigen als heiteren Richtung des Minnesangs.

Endlich sei noch des Thurgauers Steinmar gedacht, eines Sängers der späteren Minnedichtung (bis 1294), der die Grenzscheide zwischen der höfischen, rein minniglichen und der mehr volksthümlichen, derbheiteren Minnepoesie bildet. Außer den herkömmlichen Stoffen des Minnesangs behandelte er zuerst das Motiv der Nützlichkeit und Annehmlichkeit des Herbstes. Der Dichter wandte sich vom Mai, der seither ausschließlich der Sänger Wonnemond gewesen, zur Herbstzeit und pries frohgemuth die reichen Gaben, die dieser Jahrestheil dem Menschen bietet. Es entstanden derart die ersten „Herbstlieder“. Darum wird auch in der Manessischen Liedersammlung Steinmars Gedichten ein Gemälde vorangeschickt, auf dem lustige Gesellen in kühlem Baumschatten zu Tische sitzen und Speise und Trank sich munden lassen.

Eine stattliche Schaar von Nachtretern Steinmars verlegte den Schwerpunkt ihrer Poesie in die oben berührte Neuerung, und wenn diese Sänger auch zuletzt ins Burleske, Derbrohe verfielen, so gebührt ihnen doch die Anerkennung, den Minnesang Jahrzehnte lang vor völligem Ersterben bewahrt zu haben. In die Steinmar'sche Schule traten am Rheine vorzüglich die Dichter Hadloub, Boppe und der Kanzler ein, die insgesamt eine große Fruchtbarkeit entwickelten.

Welch ansehnliche Zahl von Minnesingern dichtete also in den Rheinlanden! Welch großen Einfluß haben sie auf die Gesamtentwickelung der mittelalterlichen Lyrik ausgeübt! Allein nicht nur für diese war unser Strom ein unerschöpflicher Liederquell, auch die übrigen, nichtrheinischen Minnesinger singen gar gerne vom Rheine. Er ist ihr Liebling, und gerne flechten sie ihr sehnsüchtiges Verlangen nach ihm in ihre reizendsten Lieder ein.

---

[1]) S. Von der Hagen, a. a. O., unter den betr. Namen.

7. Verfall der mittelalterlichen Dichtung. Meistersang.

Die Hohenstaufen waren ein ritterlich-edles, kunst- und schönheitsinniges Geschlecht. Von zweien von ihnen, Kaiser Heinrich VI. († 1197) und Konradin, dem letzten Hohenstaufen, stehen lyrische Gedichte in der Manessischen Liedersammlung. An ihre Herrschaft über Deutschland knüpfte sich die Blüte der mittelhochdeutschen Epik und Lyrik; mit dem Erlöschen des Hohenstaufenstammes sank auch die mittelalterliche Poesie von ihrer Höhe langsam herab. Wie an die Stelle der hochsinnigen Ritter ein landräuberisches Vagabundenthum trat, so schwand auch aus der Poesie der höfische Ton und die Idealität. Die Stätten der Kaiserkrönungsfeierlichkeiten, der Reichstage, der Turnierspiele, die Höfe der Kurfürsten und Pfalzgrafen, die kecken rheinischen Bergvesten, die ehedem laut wiederhallten von dichterischem Singen und Sagen, verödeten in dieser Hinsicht fast gänzlich; sie wurden die Schauplätze rauher, politischer und materieller Machtbestrebungen. So mußte sich die Poesie von ihren fürstlichen und adligen Verehrern zu dem bürgerlichen Elemente flüchten; von den stolzen Burgen, die ihre Häupter frei und kühn zum Aether erhoben, stieg sie zu Thal und fristete in engen Gassen und Straßen ein kümmerliches Dasein. Sie, die früher in ihrem erhabenen Ideenflug, in ihrer stolzen Phantasie mit den Wolken, die sich um Thürme und Erker der Bergburgen schlangen, wetteifern konnte, strich nunmehr mit mattem Fittich im engen bürgerlichen Leben umher. Die volksthümlichen Heldenlieder verblaßten in minderwerthige Umdichtungen, die in das sogenannte „Heldenbuch“ zusammengefaßt wurden. Die höfische Epik erfuhr noch Schlimmeres: die Gral- und Artussage vermischte man mit Fabeln aus der Antike, wie mit dem Mythus vom trojanischen Krieg oder mit der Fahrt der Argonauten ins Kolcherland, und schuf so ein Wirrsal, das in seiner Geschmacklosigkeit ebenso widerlich wie in seinen Anachronismen kindisch und lächerlich war. Derartige Machwerke fanden Ende des 15. Jahrhunderts an Ulrich Füterer einen Sammler, der ein „Buch der Abenteuer“ schuf. Daß bei einer solch elenden Lage, in der sich die Epik befand, auch die sprachliche und formliche Seite der Heldendichtung zu wünschen übrig ließ, liegt auf der Hand. Die Sprache, die im 13. Jahrhundert rein, edel, untadelig gewesen, verrohte im 14. und

15. Jahrhundert fast gänzlich. Von den vielen, mit Geschick und Meisterschaft gehandhabten Metren aber rettete sich nur der „Hildebrandston", der karikirte Nibelungenvers, in das Zeitalter des Verfalls der Poesie hinüber; die vollendeten Reimklänge endlich gingen in solch stümperhafte, ungenaue Reimereien über, daß das Zeitalter des 14. und 15. Jahrhunderts in dieser Beziehung sprüchwörtlich geworden ist.

Sehr schlimm erging es während der in Rede stehenden Epoche der deutschen Poesie auch der Lyrik. Hatten die Minnesinger gesungen

> — Von Lenz und Liebe, von sel'ger goldner Zeit,
> Von Freiheit, Männerwürde, von Treu' und Heiligkeit,
> Gesungen von allem Süßen, was Menschenbrust durchbebt,
> Gesungen von allem Hohen, was Menschenherz erhebt,

so verfiel die lyrische Dichtung nunmehr in spießbürgerliche Moralpredigerei. Schon Ende des 13. Jahrhunderts sahen wir den Minnesang in seinen Herbst eintreten; von da ab eilte er aber mit Riesenschritten seinem Winter zu. Indessen tönen doch bis Anfang des 15. Jahrhunderts noch hier und da Nachklänge der Minnedichtung fort; vor allem scheint man am sangesfrohen Rhein noch wacker weitergedichtet zu haben. Denn die „Limburger Chronik" dürfte insbesondere rheinische Volkslieder im Auge haben, „wenn sie von solchen spricht, die man in deutschen Landen sang und die gemein waren zu pfeifen und zu wampen zu aller Freude durch ganz Deutschland."

Der Minnesang verflachte sich in den Meistersang. Die letzten Ausläufer der Minnedichtung, die zugleich auch die ersten Vertreter des Meistersangs waren, Heinrich von Meißen genannt „Frauenlob," und Barthel Regenbogen, wohnten im Rheinlande, nämlich in Mainz. Frauenlob wird als Doktor in der Manessischen Liederhandschrift bezeichnet und verfügte auch über eine bedeutende Gelehrsamkeit. Leider aber suchte er mit dieser in seinen Briefen und Sprüchen zu glänzen und ward derart in seinem Stil übergelehrt, geschraubt und dunkel. Auch die Form seiner Dichtungen überkünstelte er: So erfand er einen sog. zarten Ton, der in einer Strophe von 21, und einen überzarten Ton, der in einer solchen von gar 34 gleichlautenden Reimklängen bestand. Zuweilen aber floß doch aus seiner Feder auch eine hübsche, ansprechende

Dichtung. Besonders sang er zum Lob der Frauen manch schönes Lied. Nachfolgendes giebt eine Probe davon:[1])

Ich lob' die Fraue als des Spiegels Wonne,
Dem Manne beut sie große Freud.
Recht wie die klare Sonne
Durchstrahlt den Tag in dieser Zeit,
Also erfreut die Frau des Manns Gemüthe,
O, reines Weib, dein Lob ich fürbaß ehre!

Dem Manne sind nicht Frauen hold,
Der nicht ihr Lob vermehre!
Ich lob' sie mehr denn Silber, Gold,
Es steht ihr Lob in reicher, großer Blüthe!
O, Frau, du selten reicher Hort,
Ich lob' sie in des Himmels Port.

Bei Frauenlobs Tode ists in Mainz

öd und stille, die Straßen wüst und leer,
Nur Schmerzgestalten ziehen im Trauerkleid umher.

Nur Glockentöne schwirren gar bange durch die Luft,
Nur eine Straße füllt sich und die führt in die Gruft.

Sechs Jungfraun in der Mitte, die tragen Sarg und Bahr,
Und nahn mit dumpfem Liede dem reichen Hochaltar.

Wer ruht wohl in dem Sarge, von Todeshand erfaßt?
Starb euch ein lieber König, daß Alt und Jung erblaßt?

Ein König wohl der Lieder, der Frauenlob genannt,
Ihn ehret noch im Grabe das deutsche Vaterland. (A. Grün.)

Barthel Regenbogen war seines Handwerks ein Schmied.

Ich Regenboge, ich war ein Schmied, auf hartem Ambos
Gewann ich kümmerlich mein Brot, Armuth hat mich besessen, . . .

singt er von sich selber. Als ächt bürgerlicher Mann redet er in seinen dichterischen Erzeugnissen der Gleichheit und Eintracht der Stände unter einander das Wort. Klerus, Ritter und Bauer, äußert er, sollen hülfebeflissen sich beispringen; dann erst steht alles wohl in der Welt. Inhaltlich ist Regenbogen noch trockener und hohler wie Frauenlob; seine Diktion ist indessen weniger gedunsen, als die seines Mitdichters. Beide, Frauenlob und Regenbogen, sind dann am genießbarsten, wenn sie „in gesunder

[1]) Von der Hagen a. a. O. unter „Frauenlob."

Ethik ihre Sittensprüche sprechen,“ [1]) wenn sie reine Frauen verherrlichen oder in gerechtem Zorn gegen feile Liebe und Habgier eifern. Bezeichnend für sie ist der leidenschaftliche Streit, in den sie über den Werth der Worte „Frau“ und „Weib“ gerieten. Letzterem gab Frauenlob den Vorzug, während Regenbogen sich auf ersteres steifte. —

Aus allem geht klar hervor, daß der Minnesang schon völlig im Erstarren begriffen, der Meistersang aber bereits in sein volles Recht getreten war. Unsere beiden rheinischen Sänger aber sind insofern von Bedeutung für die Poesie, als sie nach Form und Inhalt ihrer Dichtungen „die bewunderten Vorbilder“ für die Meistersinger der folgenden Jahrhunderte waren. Frauenlob wird geradezu der Gründer der ersten Meistersingerschule in Mainz genannt. Sein verkünstelter „goldner Ton“ und seine „wunderwähen Worte,“ wie sich Beheim, ein Hauptvertreter des Meistersangs, ausdrückt, waren Gegenstände höchster Verehrung und Bewunderung. Der Inhalt seiner Schöpfungen, sein Geschmack, seine Redeweise wurde als größte Vollkommenheit in der Lyrik angestrebt. Die älteste Titulatur der Dichtungsregeln, nach denen in den verschiedenen Singerschulen gedichtet wurde, soll von Frauenlob herrühren. —

Von den Städten aber, in denen der Meistersang vornehmlich heimisch war, blieben Mainz, Straßburg, Kolmar erstlich tonangebend, bis sich später Nürnberg, Augsburg, Ulm hierin hervorthaten. So sehen wir, daß das Rheinland selbst während des Niedergangs der mittelhochdeutschen Poesie der liederfrohste und sangbedeutendste unter allen deutschen Gauen war.

[1] G. G. Gervinus a. a. O. Bd. 2, S. 157.

Lope de Vega.

Ein spanisches Literaturbild

von

Joseph Lerique.

I.

Einleitendes über spanische Sprache und Literatur, deren Kenntniß und Werthschätzung in Deutschland.

Die Kenntniß der spanischen Literatur ist noch wenig verbreitet in unserem deutschen Vaterlande. Im Vergleich zu unserem Vertrautsein mit der französischen, englischen und selbst italienischen Literatur scheint die spanische recht stiefmütterlich bedacht. Die bekannte Gepflogenheit, mit dem Begriffe „spanisch" etwas Seltsames, Außergewöhnliches und Fernliegendes zu verbinden, hat gewiß an dieser Gleichgültigkeit ihren Antheil. Und doch verdiente gerade die spanische Literatur vor allen fremdsprachlichen gekannt und studirt zu werden nicht nur wegen ihres geradezu unerschöpflichen Reichthums in allen Gattungen der Dichtkunst, sondern auch wegen der erstaunlichen Schönheit und Mustergültigkeit ihrer Geisteswerke. Für den Katholiken aber liegt noch eine ganz besondere Veranlassung vor, der spanischen Literatur näher zu treten, weil dieselbe eminent katholisch ist und diesen Charakter gerade in ihrer Blütezeit unversehrt bewahrt hat.

Zu einem gedeihlichen Studium der Literatur gehört indeß als Vorbedingung eine wenigstens genügende Kenntniß der spanischen Schriftsprache. Wenn, wie ein Gelehrter erklärt, mit der Aneignung eines jeden fremden Idioms dem Betreffenden gleichsam eine neue Seele erwächst, so ist der Vortheil des spanischen Sprachstudiums ein besonders werthvoller. Das ideale Gebiet, das sich hier dem

Strebenden eröffnet, ist so groß und herrlich, bietet einen so reinen geistigen Genuß, daß die darauf verwandte Mühe dagegen kaum in Betracht kommt.

Man stelle sich indeß das Erlernen des Spanischen nicht gar zu schwer vor. Die Sprache ist verhältnißmäßig leicht zu erlernen für jeden, der mit dem Lateinischen und vielleicht daneben mit dem Französischen vertraut ist. Ein gewisser Aufwand von Mühe und Fleiß ist natürlich hier ebenso erforderlich, als bei dem Studium jeder anderen fremden Sprache, sofern etwas Ordentliches dabei herauskommen soll. Hat man die grammatische Formenlehre glücklich überwunden und sich durch beharrliche schriftliche und mündliche Uebersetzungen, durch eine planmäßig fortschreitende Lektüre nach und nach die Kenntniß der syntaktischen Wendungen angeeignet, so kommt man zu einer mehr oder weniger großen Beherrschung der Schriftsprache gleichsam spielend weiter. Allerdings ist das heutige Spanisch, insbesondere durch den zur Zeit großen Einfluß des benachbarten Französischen, von dem Spanisch der älteren, klassischen Zeit nicht wenig verschieden. Das erstere ist im Allgemeinen leichter, das letztere schwieriger zu verstehen. Insbesondere bietet die dramatische Literatur der Glanzperiode durch den Reichthum der Bilder, die Eigenthümlichkeit der Satzbildung, durch Ausdrücke und Wendungen, welche die heutige Sprache gar nicht kennt, selbst für den Kenner des Spanischen erhebliche Schwierigkeit dar. Auch sind die zahlreichen, aus dem Arabischen stammenden Wörter nicht leicht dem Gedächtnisse einzuprägen. Aber eine beharrliche Uebung lehrt auch hier bald die größten Schwierigkeiten überwinden und wer damit einmal im Zuge ist, wird nicht leicht mehr den einmal betretenen Weg verlassen, weil er bei jedem Schritte gewahr wird, daß seine Mühe sich reichlich lohnt.

Das goldene Zeitalter der spanischen Literatur vom Ausgange des sechszehnten bis zum Schlusse des siebenzehnten Jahrhunderts ist vor allem die Blütezeit des so reich ausgebildeten spanischen Dramas, so hochbedeutsam auch die epischen und besonders die lyrischen Dichtungen dieser Epoche sind, und man darf ohne Bedenken sagen, daß das ganze geistige Leben dieses hochbegabten, frommen und ritterlichen Volkes in seinen Vorzügen und Mängeln sich treu darin wiederspiegelt. Wir sehen während dieser Zeit eine ganze Reihe hervorragender Bühnendichter auftreten, welche wiederum zwei große Gruppen bilden, als deren Mittelpunkt Lope de Vega und Calderon de la Barca glänzen. Die Zahl der dramatischen

Werke dieser Dichter ist so groß, daß der gewöhnliche Zeitraum eines Menschenlebens nicht ausreichen würde, dieselben auch nur cursorisch durchzulesen.

Wie die spanische Literatur überhaupt, so war auch das reiche spanische Theater in Deutschland fast unbekannt, wenn gleich einzelne Stücke Lopes und Calderons während des 17. und 18. Jahrhunderts hier und da von einem Kenner der spanischen Sprache übersetzt wurden. Auch ist ja bekannt, daß Lessing sich mit dem Spanischen beschäftigte, obgleich keineswegs hier mit der ihm sonst nachgerühmten Gründlichkeit. Auf seine Veranlassung sollte ein spanisches Stück von einem Ungenannten auf der Hamburger Bühne zur Aufführung gelangen, doch kam die geplante Uebersetzung desselben nicht zu Stande und Lessing hat das Stück nur in seiner Dramaturgie näher analysirt.

Aber eine wirkliche Kenntniß der dramatischen Meisterwerke Spaniens bahnte sich erst am Anfange dieses Jahrhunderts an, als die Häupter der romantischen Schule bei der Suche nach mustergültigen Werken ihr Augenmerk auch auf die Poesie der Nachbarvölker richteten. In Bezug auf das Drama wurde vor allem auf Shakespeare als den unübertroffenen Meister der Charakterschilderung hingewiesen und bei weiteren Nachforschungen konnten auch die Meister der spanischen Bühnendichtung nicht ferner unbeachtet bleiben.

Die beiden Schlegel haben, wie als berühmte Kritiker der Romantik überhaupt, so auch hierin das Verdienst, auf die großen Spanier, insbesondere aber auf Calderon hingewiesen und einige seiner vorzüglichsten Stücke durch meisterhafte Uebersetzung uns näher gebracht zu haben. August Wilhelm von Schlegel verherrlichte in seinen Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur den genannten Dichter als unerreichten Meister dramatischer Gestaltung und farbenreicher Darstellung und sein Bruder Friedrich suchte in seiner Geschichte der alten und neueren Literatur diesen großen Spanier insbesondere von religiösem und sittlichem Standpunkte aus zu würdigen. Von Lope de Vega ist zwar auch die Rede, aber er findet weniger Anklang und das kritische Endurtheil erkennt unbedingt Calderon die Palme zu.

Nun haben allerdings spätere Forschungen zu dem Ergebniß geführt, daß die beiden Schlegel Lope sehr unterschätzt und zu Gunsten Calderons gleichsam bei Seite geschoben haben. Sehr erklärlich wird diese Thatsache zunächst durch den Umstand, daß die genannten

Kritiker von der ungeheuren Anzahl Lopescher Stücke nur einige und gerade die weniger vortrefflichen gekannt haben, dann aber durch den durchaus berechtigten Maßstab religiöser und sittlicher Würdigung, bei dem ohne Zweifel Lope gegen Calderon weit zurückstehen muß.

Das Vorgehen der beiden Schlegel bleibt aber eine literarische That von hoher Bedeutung, denn damit wurde ein bis dahin fast unbekanntes Gebiet dramatischer Kunst für Deutschland erschlossen und es kann nur befremden, daß das deutsche Theater sich bis jetzt noch in so geringem Maße diese werthvollen Schätze zu eigen gemacht hat. Man weiß, mit welcher Begeisterung selbst Goethe über Calderons „standhaften Prinzen" urtheilt und wie sympathisch sein Dichtergenius sich von dieser eigenartigen Schöpfung berührt fühlte. Und hätte Goethe Lope de Vega hinreichend gekannt, so würde er unzweifelhaft auch ihm sein lebhaftes Interesse zugewandt haben, um so mehr, als die beiden Dichterfürsten in der realistischen Auffassung und Darstellung des Lebens eine auffällige Verwandtschaft zeigen, wenn auch Lope durch seine positiv christliche Ueberzeugung glücklicherweise der Gefahr entging, wie Goethe, einem einseitigen Naturalismus zu huldigen.

Dem Beispiele A. W. von Schlegels folgte bald Gries und später Malsburg mit meisterhaften Uebersetzungen hervorragender Stücke Calderons. Dessen geistliche Schauspiele fanden in Eichendorff und bis in die neueste Zeit in Lorinser geistvolle Interpreten. Lope de Vega dagegen ist uns erst später und in beschränkterem Umfange bekannt geworden. Außer dem genannten Malsburg haben Soden, Dohrn und Graf v. Schack und in neuester Zeit Rapp einige seiner besseren Schauspiele verdeutscht. Zum Verständniß der reichen dramatischen Literatur Spaniens überhaupt aber hat neben vielen gründlichen Arbeiten anderer deutscher Gelehrten v. Schacks „Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst in Spanien" einen höchst werthvollen Beitrag geliefert. Wer indeß einen tieferen Einblick in die geschichtliche Entwickelung, den Reichthum und die Vielseitigkeit der gesammten spanischen Literatur gewinnen will, wird in der „Geschichte der schönen Literatur Spaniens" des Amerikaners Ticknor den zuverlässigsten Führer finden. Das Werk steht durch seine auf gründlichen Quellenstudien beruhende Vollständigkeit und sein feines Urtheil bis jetzt unübertroffen da und ist uns in Deutschland bereits vor vielen Jahren durch eine Uebersetzung von Heinrich Julius zugänglich gemacht

worden. Der durch seine spanischen Forschungen bekannte Gelehrte **Adolph Wolf** hat dazu in einem Supplementbande höchst schätzenswerthe Zusätze geliefert.

Wenn nun auf den folgenden Blättern versucht wird, von dem Leben und Dichten Lope de Vegas ein Bild zu geben, so kann das hier selbstverständlich nur in allgemeinen Umrissen und Andeutungen geschehen. Eine auch nur annähernd eingehende Würdigung des Dichterfürsten würde ja nicht wenige Blätter, sondern Bände in Anspruch nehmen.

II.

Lope de Vegas Leben bis zu seinem Eintritt in den Priesterstand.

Frey[1]) Lope Felix de Vega Carpio wurde am 25. November 1562 zu Madrid als Sprosse eines altadeligen Geschlechtes geboren. Die außergewöhnliche Lebhaftigkeit seiner Gesichtszüge und das Feuer seiner Augen ließen, wie seine Biographen[2]) berichten, schon im Kinde den außerordentlich begabten Geist erkennen. In einem Alter, wo sonst die Kinder erst Worte zu stammeln beginnen, soll Lope bereits Verse gemacht und mit 5 Jahren lateinisch gelesen und übersetzt haben. Seine Phantasie war so lebhaft, daß sich seine Gedanken unwillkürlich in Verse kleideten und daß er, obgleich selbst noch nicht des Schreibens kundig, seine größeren Mitschüler bat, das von ihm im Stegereif Gedichtete aufzuschreiben, für welche Mühe er sie dann gerne mit seinem Spielzeug oder Morgenbrod lohnte. Dieses Wunderkind hatte bereits im 12. Jahre seine Humanitätsstudien beendet, nur die Mathematik ließ er bei Seite, da sie seinem Dichtergeiste widerstrebte. Der phantastische Wunsch des Knaben, andere Länder und Völker zu sehen, brachte bei ihm den abenteuerlichen Entschluß zur Ausführung, in Gesellschaft einiger jugendlichen Gesinnungsgenossen heimlich das väterliche Haus zu verlassen und planlos in die weite Welt hinauszuwandern. Die jungen Ausreißer kamen bis Astorga, wo ihnen aber schon in Folge der erlittenen Strapazen

[1]) Frey, wohl zu unterscheiden von Fray (Ordensmann überhaupt), ist der Titel eines den damaligen spanischen Ritterorden zugehörigen Mitgliedes.

[2]) Sehr ausführliche Lebensnachrichten über den Dichter giebt insbesondere sein Freund und begeisterter Lobredner Montalvan in seiner **Fama póstuma à la vida y muerte del doctor frey Lope Felix de Vega Carpio.** Die erste Ausgabe des Werkes erschien zu Madrid im Jahre 1636.

das Reisen verleidet war, so daß sie nach Hause zurück wollten, da sie jetzt erst kennen gelernt, wie behaglich es doch daheim bei den Eltern sei. Aber das Kleingeld war ihnen ausgegangen und als sie nun in Segovia bei einem Juwelier ein Goldstück und eine goldene Kette in kleine Münzen umsetzen wollten, schöpfte dieser Verdacht und ließ die kleinen Vagabunden festnehmen. Indeß überzeugte sich der Richter, dem die Knaben vorgeführt wurden, bald, daß man hier nicht gefährliche Landstreicher, sondern unbesonnene junge Phantasten aufgegriffen habe, und sandte sie alsbald unter dem sicheren Geleite eines Gerichtsdieners nach Madrid zu den besorgten Eltern zurück.

Schon mit 15 Jahren diente er, wie seine Briefe berichten, als Soldat gegen die Portugiesen auf der Insel Terceira und fand bald nachher einen Posten bei dem Bischof von Avila, unter dessen Schutz er die Universität Alcalà besuchte und Baccalaureus wurde. Während seiner Studentenjahre scheint er es toll genug getrieben zu haben. Denn wenn auch nur ein Theil dessen, was er selbst später über diesen Lebensabschnitt erzählt, wahr ist, so hat der talentvolle aber auch sinnlich angelegte Jüngling dem Leichtsinne und den Thorheiten der Jugend überreichen Tribut geleistet. Insbesondere brachten seine Liebeshändel seinem Rufe und seiner sittlichen Lebenshaltung nicht geringen Schaden und man begreift es, wenn er in seinem hohen Alter in so bewegten Ausdrücken von den Verirrungen seiner Jugend spricht.

Von Alcalà kam er zum Herzog von Avila nach Madrid und lebte als Sekretär des hohen Herrn bald am Hofe, bald zu Alva. Er wußte sich das Vertrauen und die Gunst des Herzogs in hohem Maße zu erwerben und schrieb auf dessen Veranlassung den Schäferroman Arcadia. Inzwischen vermählte er sich mit Isabella von Urbino, einer in den hohen Gesellschaftskreisen angesehenen jungen Dame. Aber sein eheliches Glück wurde bald durch einen Ehrenhandel getrübt. Er verwundete seinen Gegner, der ihn zum Zweikampfe herausgefordert hatte, schwer und wurde in Folge dessen, da ihm die Flucht mißlang, gefänglich eingezogen. Nach Verbüßung seiner Haft ging er, weil er Madrid nicht betreten durfte, nach Valencia, welche Stadt damals sowohl durch ihren literarischen Ruf als auch durch ihre sehr geschätzte Bühne Madrid am nächsten stand. Er trat sofort zu den Dichtern Valencias in sehr enge Beziehungen und seine dramatische Mitarbeiterschaft scheint das Ansehen der

dortigen Bühne noch gehoben zu haben. Doch ertrug er die Verbannung von seiner geliebten Vaterstadt nur schwer und war stets darauf bedacht, dahin zurückzukehren, sobald er es mit einiger Sicherheit vermochte. Immerhin dauerte seine Abwesenheit von Madrid einige Jahre und kaum hatte er sich dort wieder häuslich niedergelassen, als ihm seine Gattin durch den Tod entrissen wurde.

Dieser Verlust scheint den Dichter in tiefe Trauer versetzt zu haben, zumal er sich gegen die Verstorbene manches vorzuwerfen hatte. Um sich der quälenden Gedanken eher zu entschlagen, beschloß er wiederum in Kriegsdienst zu treten. Hierzu bot sich ihm gerade damals eine sehr willkommene Gelegenheit, da König Philipp II. von Spanien die sogenannte unüberwindliche Flotte gegen Königin Elisabeth von England ausrüstete. Zugleich hoffte Lope zu dem literarischen Ruf, den er bereits genoß, auch noch den Ruhm der Tapferkeit im Kriege zu erwerben, wonach jeder vornehme Spanier nicht an letzter Stelle verlangte. Der unglückliche Ausgang dieses mit so großem Aufwande und so stolzen Hoffnungen begonnenen Unternehmens ist bekannt. Der ritterliche Geist des spanischen Volkes empfand die Niederlage als ein nationales Unglück. Lope hatte sehr viel unter dem Ungemach der Flotte gelitten und war froh, endlich in Cadix landen zu können und über Sevilla und Toledo nach Madrid zurückzukehren.

Alsbald trat er wieder in die bescheidene Stellung eines Sekretärs beim Markgrafen von Malpica und später bei dem freigebigen Markgrafen von Sarcia, der bald darauf als Graf von Lemos auch der Gönner seines großen Zeitgenossen Cervantes geworden. Um das Jahr 1597 vermählte sich Lope zum zweiten Male mit Juana de Guardia, einer Dame aus vornehmem Hause, und verlebte mit ihr acht Jahre einer sehr glücklichen Ehe. Dieselbe starb nach Ablauf genannter Zeit im zweiten Wochenbette, nachdem sie ein Jahr vorher einem Söhnchen das Leben geschenkt, dessen frühen Tod sie noch eben erlebt hatte. Diese neuen herben Verluste versetzten den Dichter in die äußerste Betrübniß. Bitter klagt er in einem noch erhaltenen Briefe seinem treuen Freunde Conde über die Vereinsamung und Trostlosigkeit seiner Lebenslage. Für das leidenschaftliche Wesen des Dichters war dieser Zustand der Verlassenheit nicht ohne Gefahr. Denn bald sehen wir ihn in den Fesseln einer jungen Dame, Donna Maria de Lujan. 1605 wurde ihm von derselben eine natürliche Tochter und ein Jahr später ein

Sohn geboren. Allerdings machen die trüben Erfahrungen des Dichters, seine einsame Lage und insbesondere auch die viel freieren Anschauungen der damaligen Zeit, wo die Vorschriften des Concils von Trient bezüglich der Eheschließung noch keine Geltung hatten, für dieses Verhältniß eine mildere Beurtheilung zulässig, um so mehr, als bald darauf der Dichter selbst seinem Leben eine ganz andere und dauernd ernste Richtung gab. Auch darf zu seinen Gunsten nicht verschwiegen werden, daß er die beiden Kinder stets als die seinigen anerkannt hat und ganz besonders der Tochter mit außerordentlicher väterlicher Liebe zugethan blieb. Dieses vortreffliche Kind scheint überhaupt der gute Genius seines Lebens gewesen zu sein. Das ebenso fromme und tugendhafte, als geistvolle Mädchen entsagte in der Blüte seines Alters den Freuden der Welt und trat ins Kloster.

Lope hatte bereits hohen Dichterruhm errungen, seine äußern Lebensverhältnisse waren in mancher Hinsicht glänzende und das, wonach der natürliche Mensch am ehesten verlangt, war ihm in reichem Maße beschieden. Andrerseits aber hatte er doch auch manchen herben Verlust erlitten und sein Liebstes zu betrauern. Dazu war sein Leben reich gewesen an Irrungen und Fehltritten und er hatte lange genug gelebt, um das Unbeständige und die Hinfälligkeit alles Irdischen an sich zu erproben. Gemach war er in ein Alter getreten, wo die Leidenschaften und die Verlockungen der Welt den Menschen nicht mehr so leicht irre führen. Alles das drängte gewaltsam zu ernstem Nachdenken, zur Anbahnung einer gründlichen Sinnesänderung. Und hier bewährt sich die gläubig-christliche Grundlage seiner edlen hochbegabten Dichternatur. Die herben Enttäuschungen des Lebens wie das eigene Schuldbewußtsein führten ihn mit innerer Nothwendigkeit zu der unversiegbaren Quelle des Friedens und der Versöhnung, zu Christus und seiner hl. Kirche, der er sich mit der vollen Innigkeit seines tief verwundeten Herzens anschloß. Er widmete sich fortan mit großem Eifer religiösen Uebungen und frommen Werken, besuchte regelmäßig die Krankenhäuser und so kam jener Entschluß zur Reife, den er schon als Jüngling gefaßt, der aber damals durch die Lockungen der Welt unausgeführt geblieben — er wurde zu Toledo im Jahre 1609 zum P r i e s t e r geweiht, nachdem er schon früher in dem damals besonders in Spanien hoch in Blüte stehenden dritten Orden des hl. Franziskus getreten war. Von den größten Dichtern haben außer Lope Dante und Calderon gleichfalls diesem

Orden angehört. Bevor wir die Lebensumstände Lopes weiter verfolgen, ist es angezeigt, ihn zunächst als Dichter ins Auge zu fassen. Denn als solcher stand er schon jetzt in großem Ansehen und dieses nahm im Verlaufe seines späteren Lebens stetig zu, bis endlich sein Ruhm eine Höhe erreichte, wie er selten einem Sterblichen zu Theil geworden.

III.

Lope de Vega als Dichter überhaupt. Seine wunderbare Begabung und beispiellose Fruchtbarkeit und Vielseitigkeit. Seine epischen und lyrischen Dichtungen.

Unser Dichter wurde von seinen Zeitgenossen „fénix de los ingenios, der Phönix der großen Geister" genannt. Und in der That hatten die Musen und Grazien das ganze Füllhorn ihrer Gaben über ihn ausgegossen. In diesem außerordentlichen Menschen schien gleichsam der Geist mehrerer großen Dichter vereinigt. Poesie war die natürliche Verlautbarung seines inneren Wesens. Alles, was nur einer höheren Darstellung fähig war, gestaltete sich in seinem Geiste unmittelbar zur Dichtung. Die wechselvollen Erscheinungen des äußeren Lebens, die Vorstellungen und Empfindungen seiner inneren Welt finden wir in seinen Werken in dichterischer Verklärung wieder. Er dachte und redete und schrieb nur in Bildern und Gleichnissen. Die Fülle und Lebhaftigkeit seiner Einbildungskraft und der Reichthum seiner Erfindungs- und Gestaltungsgabe grenzen ans Wunderbare. Was anderen Dichtern, die vorzüglichen nicht ausgenommen, noch so oft Mühe und Schwierigkeiten bereitet — die Reinheit der Reime, der rythmische Fluß der Verse, das überwindet Lope gleichsam spielend mit erstaunlicher Leichtigkeit. Daher gibt es auf dem weiten Gebiete der Dichtkunst keine Form und Gattung, in denen er nicht Proben seines unvergleichlichen Talentes abgelegt hätte, von dem kurzen Sinnspruche und Sonett bis zu dem feierlichen Heldengedicht und der ernsten Tragödie. Im Drama beruht allerdings die Krone seiner Meisterschaft.

Auch offenbart er eine Selbstständigkeit, die nur den größten Dichtern eigen ist; er schaut wenigstens als dramatischer Dichter nicht ängstlich aus nach Vorbildern zur Nachahmung, sondern geht selbstbewußt seine eigenen Wege. Er hat der Dichtkunst seiner Zeit

ganz neue Bahnen angewiesen und den alten Streit zwischen Kunstpoesie und Naturdichtung oder Volkspoesie thatsächlich dadurch entschieden, daß er die Vorzüge beider glücklich zu vereinigen wußte. Diese Vermählung der Volkspoesie und Kunstdichtung, so urtheilt ein geschätzter spanischer Literarhistoriker, welche Lope dadurch zu Stande brachte, daß er jene veredelte, diese volksthümlicher gestaltete, ist wohl der größte Dienst, den er unserer Literatur erwies, ein Dienst, der vielleicht noch nicht ausreichend gewürdigt worden ist. Gerade dadurch hat Lope jenen unermeßlichen Ruf erlangt, der ihm den Beifall der Hohen und Niederen, die Gunst der Könige, die Bewunderung des Auslandes und die Belohnungen selbst der Päpste verschaffte und dadurch hat er einen so großen Einfluß auf die Literatur seines Jahrhunderts, sowohl innerhalb, als außerhalb seines Vaterlandes ausgeübt.[1])

So außergewöhnlich begabt aber Lope als Dichter war, so groß ist auch seine Arbeitslust und da seine Lebensdauer nicht gerade kurz bemessen war, so hat er in unausgesetztem Schaffensdrange bis in sein Alter hinein eine ganz erstaunliche Anzahl von Dichterwerken zu Stande gebracht. Er steht bezüglich seiner Fruchtbarkeit ganz einzig da in den Literaturen aller Völker und Zeiten. Die Zahl seiner Werke grenzt ans Unglaubliche. Früher glaubte man, daß seine Zeitgenossen dabei übertrieben und ihm Stücke zugeschrieben hätten, die nicht sein eigen waren, aber die Forschungen, insbesondere der neueren Zeit, haben unwiderleglich dargethan, daß der von ihm verfaßten Werke eine solche Fülle vorhanden, daß man kaum begreift, wie ein Menschenleben zur Abfassung derselben ausreichen konnte. Nachweislich sind die bis jetzt von ihm durch den Druck veröffentlichten Werke erst der vierte Theil seiner Gesamtschriften. Seine epischen und lyrischen Gedichte allein füllen 21 Quartbände und doch hatte er diese nebenher in freien Stunden verfaßt, da seine Hauptthätigkeit während seines ganzen Lebens der Bühne gewidmet blieb. Was wir aber von seiner Fruchtbarkeit als dramatischer Dichter wissen, ist geradezu ohne Beispiel und könnte fabelhaft erscheinen, wenn es nicht durch die vorhandenen Werke bestätigt würde. Als Lope im Jahre 1629 den zwanzigsten Theil seiner dramatischen Werke veröffentlichte, erklärte er, daß er an 1600 Komödien verfaßt habe und in seinem Todesjahre 1635 ver-

[1]) D. Antonio Gil de Zárate, Manual de literatura: resúmen histórico de la literatura española. Paris, 1880. Garnier hermanos, p. 224.

sicheren Pérez de Montalván und der Gelehrte Nicolás Antonio, daß sich die Zahl seiner Schauspiele auf 1800 belaufe. Und darin sind noch nicht einbegriffen eine beträchtliche Anzahl von Autos, d. h. religiösen Schauspielen insbesondere zur Feier des hl. Frohnleichnamsfestes und eine stattliche Reihe von sogenannten Zwischenspielen. Merkwürdigerweise fällt die Periode seiner größten Fruchtbarkeit als Dramatiker in sein hohes Alter vom 62. bis zum 70. Jahre und man hat berechnet, daß er während dieser Zeit im Durchschnitt wöchentlich je ein Schauspiel verfaßt hat. Er selbst versichert, daß er mehr als hundert Stücke in je 24 Stunden fertig gemacht habe.[1]) Dazu kommt daß diese Dramen in den künstlichsten Versformen geschrieben sind, meist in gereimten Trochäen, in Verbindung mit Oktaven, Sonetten und Terzinen.

Es ist ja selbstverständlich, daß bei dieser Massenproduction auch manches Mittelmäßige und Bedeutungslose aus Lopes Feder geflossen, aber es muß andererseits unser höchstes Erstaunen erregen, daß selbst unter den in so kurzer Zeit verfaßten Stücken sich eine nicht geringe Zahl vollendeter Meisterwerke vorfindet, die auch nicht eine Spur von Uebereilung oder bloßer Mache verrathen. Ueberhaupt ist es ein Irrthum, anzunehmen, Lope habe seine Dichtungen ohne Unterschied, wie ein gewöhnlicher Vielschreiber nur so hingehaftet, um den vielen Anfragen seiner Zeitgenossen nach Bühnendichtungen eben genügen zu können. Es ist vielmehr klar erwiesen, daß er manche seiner Schöpfungen mit großer Sorgfalt oftmals überarbeitet und an nicht wenigen im besten Sinne des Wortes gefeilt hat. Ein Gelehrter der neueren Zeit, welcher behufs eingehender Studien über Lope de Vega die Bibliotheken und Archive Spaniens längere Zeit durchforschte, erklärt, daß er allerdings viele Handschriften des Dichters gefunden, die keine Spur irgend einer Verbesserung zeigen, dagegen aber auch nicht wenige, bei denen sich unzählige Correcturen seiner Hand vorfinden. So habe er das Manuscript eines Sonettes gesehen, welches fünf ganze Quartseiten einnehme und auf dem fast jeder Originalvers von sechs, acht oder auch mehr durchstrichenen Versen umgeben sei. Es ist das eine Thatsache, angesichts welcher man höchlichst erstaunt fragen muß, wie der Dichter bei der ungeheuren Anzahl seiner Werke zu solchen

[1]) Y mas de ciento, en horas veinte y cuatro,
Pasaron de las musas al teatro.
Mehr als hundert gingen in 24 Stunden von den Musen zum Theater.

Verbesserungen die Zeit gefunden. „Unstreitig, so urtheilt Graf v. Schack, hat Lope sehr vieles Geringe und Mittelmäßige geschrieben, aber jeder Autor darf nur nach seinen besten Leistungen beurtheilt werden. Wenn es nun bisher schwierig war, die guten Dramen Lopes aus seiner ungeheuren und ungeordneten Hinterlassenschaft herauszufinden, wenn noch Grillparzer, der ihn höchlich bewunderte, in der Besprechung und Analyse von einer Anzahl seiner Stücke nicht eben die besseren hervorgehoben hat, so liegt jetzt in der Ausgabe von Hartzenbusch eine mit Einsicht getroffene Auswahl von etwa hundert seiner Komödien vor, welche sich zu Grunde legen läßt, wofern man ein gerechtes Urtheil fällen will. Steht auch nicht alles in dieser Auswahl auf gleicher Höhe, so wird doch jeder, der sie liest, von der Fülle des Vortrefflichen, die sie enthält, einen wahrhaft blendenden Eindruck empfangen. Nur der Leichtsinn und die Unwissenheit von Literaturgeschichtschreibern, die nichts lesen und prüfen, sondern überlieferte Urtheile gedankenlos nachsprechen, kann fortan Lope für einen gewöhnlichen, seichten Schauspielfabrikanten erklären, und es muß als eine empörende Unbill gebrandmarkt werden, wenn man den Dichter, der die vielen ausgezeichneten, nun allen leicht zugänglichen Werke geschaffen, nicht nach diesen, sondern nach seinen verfehlten Productionen richtet."

Von den hervorragenden Zeitgenossen Lopes ist gewiß keiner, der mehr befähigt war, die geistige Größe desselben in ihrem ganzen Umfange zu würdigen als Cervantes und dieser hat seinen beberühmten und vom Glücke so begünstigten Nebenbuhler sehr zeichnend Monstruo de la naturaleza, Wunder der Natur genannt.

Da es der Bedeutung des Gegenstandes entspricht, die Hauptthätigkeit Lopes als Dramatiker gesondert zu behandeln, so sei hier noch kurz seiner übrigen auch sehr zahlreichen Dichtungen gedacht. Seine größeren epischen und Lehrgedichte leiden fast alle an zu großer Breite und Ausführlichkeit. Auch haben sie keineswegs jenes volksthümliche Gepräge seiner Bühnendichtungen, wenn sie auch reich sind an einzelnen Schönheiten und durch den Fluß der Verse und die Fülle der Bilder den geborenen Dichter bekunden. Vor ihm hatten Boscan und Garcilasso de la Vega durch Nachahmung der künstlichen Versformen der Italiener einen großen Ruf wenigstens bei Hofe und in den Kreisen der Gebildeten erlangt und Lope glaubte auch anfangs diesen Weg betreten zu müssen, um sich recht

bald durchschlagenden Erfolg zu sichern. Aber seine große Dichternatur war doch zu gut für solche Künsteleien und er mag bald gefühlt haben, daß er sich hier unwürdige Fesseln angelegt hatte. Daß er selbst keineswegs einverstanden war mit jenen Irrungen, bekundet sein eigner Ausspruch: Die Nachahmungen der genannten Dichter hätten die Anmuth und Würde verdrängt, welche dem altspanischen Geiste so eigenthümlich gewesen.

Weit poesiereicher, als seine epischen und didaktischen sind seine lyrischen Gedichte, unter diesen besonders seine Romanzen, Glossen, Letrillen und Lieder, in denen er uns den vollen Reichthum seines Gemüthslebens offenbart. Die Kritik nennt einstimmig als die vollendetsten die Romanze „A la barquilla“ (an mein Lebensschiffchen) und die Canzone Cancion a la vida del campo (Preis des Landlebens). Die Romanze leidet allerdings auch wieder an Breitspurigkeit, sonst aber hat uns der Dichter sein eignes Leben unter dem Bilde eines des sicheren Ruders und des Segels beraubten Kahnes, der dem launigen Spiel der Wogen preisgegeben ist, in sehr lebhaften Farben geschildert. Man erinnert sich bei der Lektüre unwillkürlich an Goethes Worte: „es wiederholt die Klage des Lebens labyrinthisch irren Lauf.“ Die genannte Canzone ist eine eigenartige Variation der Horazischen Epode: Beatus ille qui procul negotiis mit sehr deutlicher Bezugnahme auf die Erfahrungen und Erlebnisse des Dichters in den Stürmen dieser Welt und in den Bedrängnissen des Hoflebens.

Eine größere Beachtung aber unter den lyrischen Erzeugnissen Lopes verdienen seine religiösen Dichtungen und geistlichen Lieder, von denen einige zu den schönsten Blüten dieser Gattung gehören und von der Innigkeit seines gläubigen Gemüthes ein herrliches Zeugniß ablegen. Auch hierbei gestattet leider der Raum es nicht, auf Einzelheiten einzugehen. Doch möchten wir uns erlauben, wenigstens eine Probe in der meisterhaften deutschen Uebertragung mitzutheilen, die uns Cardinal M. v. Diepenbrock in seinem „geistlichen Blumenstrauß“ hinterlassen hat. Das Liedchen findet sich dem weitausgesponnenen Werke „die Hirten von Bethlehem“ eingereiht und ist besonders ausgezeichnet durch die Lieblichkeit und Anmuth der Darstellung. Dieses Schlummerliedchen der seligsten Jungfrau an ihr in einem Palmenhaine schlafendes Kind bezeichnet Ticknor als eines der gelungensten des Dichters und sagt, daß demselben in Zartheit nur die Gemälde des spanischen Malers Murillo

gleichen, welche denselben Auftritt zur Darstellung bringen. Dasselbe möge hier folgen:

Die ihr dort wallet
Unter den Palmen,
Heilige Engel!
Sehet, es schlummert
Lieblich mein Kind:
Haltet die Zweige,
Sänftigt den Wind!

Palmen von Bethlehem,
Welche mit Brausen
Zürnende Winde
Wirbelnd durchsausen,
Schweiget, o schweiget,
Es schlummert mein Kind;
Laß von den Zweigen
Zürnender Wind!

Müde vom Weinen
Hier auf der Erde,
Schlummert der Kleine;
Daß ihm im Schlummer
Ruhe doch werde,
Schweige, o schweige
Sausender Wind!
Stille, ihr Zweige,
Es schlummert mein Kind!

Grimmige Kälte
Droht ihn zu wecken,
Ach, und mir fehlen
Schützende Decken,
Heilige Engel,
Die ihr dort flieget,

Kommet und wärmet,
Kommet und wieget
Mein göttliches Kind!
Haltet die Zweige,
Sänftigt den Wind!

IV.

Lope de Vega als dramatischer Dichter. Mantel- und Degenstücke. Weltliche Schauspiele. *Autos sacramentales.*

Der Schwerpunkt der dichterischen Thätigkeit Lopes liegt, wie bereits erwähnt, auf dem dramatischen Gebiete. Von seinen Landsleuten wird Lope einstimmig als der Begründer der spanischen Nationalbühne gefeiert und er ist unstreitig einer der größten Dramatiker aller Zeiten. Der Ursprung des spanischen Dramas muß, wie auch anderswo auf religiöse Darstellungen zurückgeführt werden. Vereinzelt kommen solche Spiele schon im frühen Mittelalter vor, aber erst seit der Regierung Ferdinands und Isabellas nach der Vereinigung von Arragonien und Kastilien hören wir von der Aufführung geistlicher Festspiele in den Kirchen des Landes, welche besonders am Weihnachtsabend und am hl. Frohnleichnamsfeste stattfanden. Aber auch am königlichen Hofe und in den Palästen der spanischen Granden wurden solche aufgeführt. Unter diesen geistlichen Festspielen ragen besonders diejenigen des Juan de

la Encina hervor und wurden auch durch den Druck weiter verbreitet. Sehr bald kamen auch kleinere weltliche Lustspiele in zierlichen Versen, insbesondere die von Torres Naharro zur Aufführung und zwar auf sehr primitive Art, denn an eine Schaubühne, wie die heutige, war damals nicht entfernt zu denken. In der Mitte des 16. Jahrhunderts bildete diese Art Lustspiele, aber in Prosa, insbesondere Lope de Rueda aus und gelangte damit zu einem gewissen Ansehen, während andere Dichter, wie Juan de la Cueva, Virues und Argensola Tragödien in kunstvollen Versen dichteten und sich dabei die Alten, wenn auch nicht immer im strengsten Sinne zum Vorbild nahmen. Außerdem wurden Stücke von Terenz und von Euripides und Sophokles übersetzt und es wäre vielleicht diese einseitig classische Richtung für das spanische Drama zur allgemeinen Geltung gekommen, zumal auch die Kunstrichter der damaligen Zeit für die sogen. drei Einheiten und die genaue Beobachtung der aristotelischen Regeln eintraten, wenn nicht ein Genius, wie Lope, zur rechten Zeit aufgetreten wäre, um die dramatische Kunst aus diesen Fesseln zu befreien und in die richtige Bahn einzuweisen.

„Betrachten wir, sagt Ticknor, alles, was seit dem Erscheinen der Eklogen Juan de la Encina 1492, bis zu Lope de Rueda 1544 als zum spanischen Drama gehörig gelten kann, und dann wiederum, was von da bis auf Lope de Vega geschehen ist, so werden wir nicht nur finden, daß die Anzahl der Schauspiele klein war, sondern daß dieselben auch so verschiedene Gestaltungen hatten und sich oft so sehr einander widersprachen, daß sich in ihnen wenig Beständigkeit oder feste Gestalt finden ließ, und auch keine hinreichende Vorzeichnung des Weges, den am Ende zu nehmen die dramatische Literatur Spaniens bestimmt war. Ja, wir können sagen, daß Lope de Rueda ausgenommen, bisher noch kein Schauspieldichter bleibende Beliebtheit erworben hatte, und da dieser Dichter damals schon seit länger als 20 Jahre verstorben war, so muß man eingestehen, daß Lope de Vega ein schönes und freies Feld der Thätigkeit offen vor sich liegen hatte."

Als Lope auf dem dramatischen Plane erschien, gab es zwar Schauspiele und Schausteller, aber kein eigentliches Theater, wenigstens nicht ein solches, das auf den Namen Nationaltheater Anspruch machen konnte. Die Zuschauer hatten sich gleichsam in zwei große Gruppen geschieden. Das Volk begnügte sich mit den unförmlichen und oft sehr groben Possen und war zufrieden, wenn nur seine

Lachmuskeln erregt und seine Neugier durch recht derbe Kost gereizt wurde. Die gebildeten Klassen dagegen wandten sich den nach classischen Mustern zugerichteten Bühnendichtungen zu, da diese wenigstens idealen Zielen zustrebten und den höheren Anforderungen des Lebens zu genügen suchten. Aber es gab kein Theater, das den Anforderungen Aller entsprach, an dessen Schaustellungen sich Hoch und Niedrig, Reich und Arm, Jung und Alt gleichmäßig erfreuen konnte. Eine solche Bühne aber mußte vor Allem ein treues Spiegelbild der Eigenart dieses Volkes sein, insbesondere mußten jene hervorstechenden Besonderheiten des spanischen Volkscharakters, sein ausgebildetes, oft übertriebenes Ehrgefühl, seine Ritterlichkeit, seine hohe Verehrung vor der Majestät des Königs, seine Vasallentreue und Vaterlandsliebe, und mehr als alles dies, seine tiefe Religiosität und Kirchlichkeit darin zum Ausdrucke gelangen. Dem großen, kühnen und eminent spanischen Geiste Lopes war es vorbehalten, ein solches Drama zu schaffen, und das, was schon lange Zeit als Wunsch und Bedürfniß im Volke vorhanden war, in die entsprechende Form zu kleiden.

Wenn aber Lope der Schöpfer des spanischen Nationaltheaters geworden ist, so hat ihn dabei unbewußt mehr sein Dichtergenuis geleitet, als berechnende Vernunftgründe. Wenn er die Regeln der Alten nicht beobachtete oder doch eine Vermittelung dieser sogenannten aristotelischen Grundsätze mit dem Volksthümlichen anstrebte, so geschah dies keineswegs, weil er jene classischen Regeln für belanglos hielt, sondern weil er als Dichter fühlte, daß diese Regeln, im Drama zur Geltung gebracht, dem Volke nicht sympathisch waren. Bezeichnend dafür sind seine Aeußerungen in seinem an die Akademie zu Madrid gerichteten Lehrgedicht unter dem Titel „Neue Kunstweise, Schauspiele zu dichten (Arte nueva de hacer comedias en este tiempo). Hier verwahrt er sich zunächst gegen den Vorwurf, als habe er jene Regeln der Alten nicht ausreichend gekannt; im Gegentheil habe er dieselben schon auf der Schule in den bezüglichen Schriften studiren müssen, aber der Geschmack von Einst und Jetzt sei doch sehr verschieden. Im weiteren Verlaufe sagt er dann ganz aufrichtig: Wenn ich ein Schauspiel schreiben will, so schließe ich alle Vorschriften sorgfältig in meinen Pult und bringe den Terenz und Plautus aus meinem Studirzimmer hinaus, damit sie nicht gegen mich schreien, wie die Wahrheit wohl aus solchen stummen Bänden zu ertönen pflegt, denn ich schreibe gemäß der Kunst

derjenigen, welche den Beifall der Menge suchen, der man in ihrer Thorheit zu Willen reden soll, weil sie es ist, welche dafür zahlt:"

> Y escribo por el arte que inventaron
> Los que el vulgar aplauso pretendieron;
> Porque, como las paga el vulgo, es justo
> Hablarle en necio para darle gusto.

Aber man darf das doch nicht allzu wörtlich nehmen. Lope hat keineswegs sich dem dienstbar gemacht, was man gemeinhin Geschmack der Menge nennt, sondern die Gedanken und Empfindungen des Volksgeistes als geborener Dichter fast unbewußt zum Ausdruck gebracht. Eine sklavische Rücksichtnahme auf den Volksgeschmack hätte auch ihn, wie so viele vor und nach ihm, auf Irrwege führen müssen und hat ihn thatsächlich in manche Unzuträglichkeiten verwickelt. Denn der Geschmack des Volkes kann wegen seiner Unbeständigkeit und Verkehrtheit niemals Norm für den Dichter werden, vielmehr hat dieser die Aufgabe, den Geschmack zu heben und zu läutern und das Volk mit sich emporzuheben auf die idealen Höhen des Guten, Wahren und Schönen. Eben darin besteht das Wesen aller wahren Poesie. Und daß Lope diesen geistigen Bedürfnissen seines Volkes gerecht geworden, zeigt sofort der Vergleich seiner dramatischen Dichtungen mit den dramatischen Versuchen seiner oben genannten Vorgänger. Am auffälligsten tritt dieser Vorzug in seinen Lustspielen hervor, gegen welche die rohen Schwänke und oft unfläthigen Possen der früheren Zeit gar nicht in Betracht kommen können. Und beim höheren Schauspiele, insbesondere der Tragödie, überragt Lope alle seine Vorgänger durch den inneren Gehalt, die vollendete Form und zielbewußte Durchführung der Handlung, wenn er auch in letzterer Beziehung noch in allweg nicht den Anforderungen entspricht, die man an ein Meisterwerk zu stellen berechtigt ist. Was zunächst die dem Drama zu Grunde liegende Erzählung, die sogenannte Fabel des Stückes betrifft, so hat Lope dieselbe ganz außerordentlich verbessert. Während sie früher entweder zu dürftig war, wie bei Rueda, oder zu verworren und der Einheit entbehrend, wie bei Cueva und Virues, finden wir sie bei unserem Dichter reich an Abwechselung, Situationen und Verwickelungen; der Verlauf der Fabel vollzieht sich vor unseren Augen in lebendiger Handlung, nicht wie früher, in bloßen Reden, und diese schreitet ungeachtet der mannigfachen Verwicklungen dennoch klar, bestimmt und naturgemäß

fort. Auch hat die Zeichnung der Charaktere bei Lope bedeutend gewonnen, obwohl er noch nicht auf der Höhe der Charakterschilderung der größten Dichter steht. Eine wahre Meisterschaft aber bekundet er in der Schilderung weiblicher Charaktere: die Zartheit, Innigkeit, Unschuld und Hingebung, insbesondere aber die tiefe Frömmigkeit einer Frauenseele hat keiner seiner Vorgänger mit so hinreißender Begeisterung zur Darstellung gebracht und in dieser Beziehung haben ihn auch seine größten Nachfolger nicht zu übertreffen gewußt. Im Ganzen schaffte er auch seine übrigen Charaktere treu aus dem Denken, Fühlen und Glauben seines Volkes heraus und gerade dieser Umstand hat ihm den beispiellosen Erfolg bei seinen Landsleuten gesichert.

Neben den Vorzügen des Dramatikers Lope dürfen jedoch seine Mängel nicht verschwiegen werden und diese sind im Verhältniß zu seiner außergewöhnlichen Begabung groß genug. Seine reiche Erfindungsgabe und wunderbare Geläufigkeit im Dichten haben ihn oft genug verleitet, sich die Arbeit zu leicht zu machen. Es ist nicht seine Art, mit der Besonnenheit, Ueberlegung und Maßhaltung zu Werke zu gehen, die doch ein vollendetes Kunstwerk erfordert. Nicht selten gibt ihm sein Genius den glücklichsten Gedanken ein, aber bei Ausarbeitung desselben wird er flüchtig und planlos, und so vortrefflich auch die einzelnen Scenen an sich betrachtet sind, die Entwickelung und Durchführung des Dramas als Ganzes betrachtet bleibt doch weit hinter dem zurück, was ein so eminenter Dichter daraus hätte machen können. Man vermißt die stete Rücksichtnahme auf den Hauptgegenstand und gewahrt ein planloses Abirren in Einzelheiten. Der Dichter arbeitet zu eilig, will schnell zu Ende kommen, was dann wiederum Abspannung und Ermüdung zur Folge hat, und es bleibt sehr oft das Ende des Dramas weit hinter den Erwartungen zurück, welche man beim Beginne desselben zu hegen berechtigt war. So ist der Ausspruch nicht unbegründet, daß es keinen großen Dramatiker gebe, der mehr bewundernswerthe einzelne Scenen und Acte aufzuweisen habe, als Lope, aber auch keinen, der weniger in allweg vollendete Schauspiele geschaffen habe. Ein Hauptmangel unseres Dichters aber ist unzweifelhaft der, daß ihn höhere ethische Beweggründe bei seinen dramatischen Arbeiten nicht geleitet haben. Er schildert sein Volk und seine Zeit eben wie sie ihm damals vor Augen traten, in ihren Tugenden, aber mehr noch in ihren Verkehrtheiten und Schwächen. Nicht als wenn dem

Dichter der sittliche Ernst bei seinen Darstellungen fehle, aber es tritt doch nicht die Absicht in den Vordergrund, durch die Bühne sein Volk sittlich zu heben und zu veredlen, und so hat Lope die spanische Bühne keineswegs zu dem Grade der Vollendung gebracht, deren sie unter seinen Meisterhänden fähig gewesen wäre. Aber — non omnia possumus omnes. Unbestreitbar groß bleibt sein Verdienst als Begründer des spanischen Nationaltheaters, aber seinem jüngeren Zeitgenossen Calderon war es vorbehalten, dasselbe nach der ethischen Seite hin zur Vollkommenheit auszubilden. Bei näherem Eingehen auf die so zahlreichen und verschiedenartigen Schöpfungen unseres Dichters stößt man sofort auf Schwierigkeiten bei dem Versuche, dieselben nach ihrem Inhalte in gewohnter Weise zu classificiren. Lope scheint selbst kaum daran gedacht zu haben, eine solche Eintheilung in die verschiedenen Gattungen dramatischer Kunst mit seinen Arbeiten vorzunehmen. Soweit nämlich die auf seine Veranlassung herausgegebenen Sammlungen seiner Werke ein Urtheil gestatten, hat er dazu keinerlei ernsten Versuch gemacht. Er nennt nämlich mit Ausnahme der unbedeutenden Zwischenspiele und Possen seine Dramen durchweg „comedias", was aber keineswegs in dem uns geläufigen Sprachgebrauch mit „Lustspiel" und ebensowenig ganz zutreffend mit der allgemeinen Bezeichnung „Schauspiel" zu übersetzen ist, da unter diesen comedias sich auch eine nicht geringe Anzahl von Stücken befinden, die ihrem Gesamtinhalte nach unbedenklich zu den Tragödien zu rechnen sind. Die Mannigfaltigkeit der dramatischen Erzeugnisse Lopes ist ebenso außerordentlich, als ihre Zahl, sowohl was den Inhalt, als was die Form betrifft. Alle diese verschiedenartigen Schöpfungen, sowohl die geistlichen, als die weltlichen, sowohl die tragischen, als die komischen laufen unmerklich in einander über, so daß es bei einzelnen geradezu unmöglich ist, genau zu bestimmen, welcher dramatischen Gattung dieselben zuzuweisen sind.

Man muß sich somit darauf beschränken, die Schauspiele des Dichters im Allgemeinen nach ihrem Hauptinhalte in gewisse Abtheilungen unterzubringen, was in jüngster Zeit auch von namhaften spanischen Literarhistorikern mit Erfolg versucht worden. Bei dieser Sonderung verdienen an erster Stelle die sogenannten Mantel- und Degenstücke (Comedias de capa y espada) genannt zu werden. Diese Gattung von Schauspielen scheint Lope erfunden und mit besonderer Vorliebe behandelt zu haben, wobei ihm seine

wunderbare Erfindungsgabe gar sehr zu statten kam. Auch seine Nachfolger haben diese dramatische Art weiter ausgebildet, da sie sich einer ganz besonderen Beliebtheit beim Volke erfreute, und bis auf den heutigen Tag bringt das spanische Volk den Mantel- und Degenstücken ein größeres Interesse entgegen, als den meisten anderen dramatischen Darstellungen. Der etwas seltsame Name rührt daher, daß die in denselben auftretenden Hauptpersonen den höheren Klassen der Gesellschaft angehören und diese damals nie anders, als in der malerischen Tracht mit Mantel (capa) und Degen (espada) auftraten. Die Haupttriebfeder der Handlung in diesen Stücken ist der besonders in damaliger Zeit in Spanien so ausgebildete Frauendienst mit seinen hochpoetischen aber auch übertrieben phantastischen Gestalten. Diese Mantel- und Degenstücke sind ihrem Charakter nach mehr als die übrigen Schauspiele angefüllt mit den seltsamsten Verwickelungen und Intriguen. Doch werden diese fast immer begleitet von einer Nebengeschichte, in welcher gewöhnlich Personen der dienenden Klasse die Reden und Handlungen der vornehmen Hauptpersonen in schalkhafter Weise ins Lächerliche ziehen, wodurch zugleich die oft übertriebene Spannung eine wohl angebrachte Milderung erfährt, und deßhalb gehören viele dieser Stücke zu den eigentlichen Lustspielen.

Und hiermit ist zugleich ein wesentlicher Bestandtheil Lope'scher Dramatik überhaupt bezeichnet, nämlich die Einführung der sogenannten lustigen Person, hier Gracioso genannt. Dieser Gracioso ist der berufene Possenreißer der spanischen Bühne, von Natur mit unerschöpflichem Mutterwitz ausgestattet, gewöhnlich ein sonst treu ergebener Diener seines Herrn, eines Haupthelden im Schauspiele. Er hat die Aufgabe, in übersprudelnder Laune die Reden und Handlungen seines vornehmen Gebieters zu parodieren und je schroffer der Gegensatz des Humors zu dem Ernste der Situation zu Tage tritt, um so besser. Der Gracioso erscheint mit sehr geringen Ausnahmen als eine ständige Figur in den Lope'schen Schauspielen und die späteren spanischen Dramatiker haben denselben als besonderen Liebling des Volkes in ihren Stücken beibehalten. Auch ist derselbe bald nach Lope auf andere europäische Bühnen übergegangen, zunächst auf die französische unter Molière, und der bekannte englische Clown ist gleichfalls ein, wenn auch etwas gemeiner gearteter Sprößling des Gracioso, ebenso der Hanswurst der deutschen Bühne.

Bedeutender durch ihren Gehalt, als die Mantel- und Degenstücke, sind diejenigen Dramen unseres Dichters, bei welchen die Fabel der Weltgeschichte oder doch der Sage entnommen ist, und von denen viele zu den eigentlichen Trauerspielen gehören. Ueber die Wahl der Stoffe zu diesen *Comedias historiales* bemerkt Graf von Schack: „Lope de Vega bemächtigte sich aller irgend für die Bühne geeigneten Stoffe aus Geschichte und Sage, aus der Heiligenlegende, aus den mittelalterlichen Gedichten, den romantischen Epen und den Novellen der Italiener, schuf manches aus eigener freier Erfindung hinzu und benutzte ebenso, wie er durch alle Zeiten bis in die fernste Vergangenheit hinaufstieg, auch das Leben der höheren und niederen Stände seiner Zeit. Mit Vorliebe hat er die spanische Geschichte der mittleren Jahrhunderte dargestellt und dabei den Geist und Sinn der jedesmaligen Periode trefflich reproducirt. Seine derartigen Stücke, in denen man oft den Ton der Romanzen wiederklingen hört, entfalten ein umfassendes Gemälde der spanischen Nation durch alle Schichten hindurch. Der Uebermuth und der trotzige Unabhängigkeitssinn der Ritter ist darin ebenso lebendig dargestellt wie die Schlichtheit und Biederkeit des Landvolkes, und der Dichter scheut sich nicht, für das letztere Partei gegen seine Unterdrücker zu nehmen, auch die Willkürherrschaft und die Ausschweifungen der Könige in grellen Farben zu schildern, während er dann wieder solche unter den Monarchen feiert, welche die Frevel ihrer Lehnsträger züchtigen. Die Charaktere zeichnet er besonders in diesen historischen Stücken mit scharfen Umrissen und oft mit sehr individuellen Zügen. Man könnte aus seinen derartigen Stücken eine Reihenfolge herstellen, in welcher die ganze spanische Geschichte von den Westgothen an bis zu seiner eigenen Lebenszeit vorgeführt würde. Das spanische Theater war glücklich, daß es in mancher Hinsicht eine Freiheit genoß, wie sie unsern gegenwärtigen Hofbühnen nicht gegönnt ist, eine Freiheit, von der sich schwer begreifen läßt, wie sie unter der verrufenen Tyrannei der drei Philippe möglich war. Während es bei uns strenge verpönt ist, Fürsten aus einer deutschen Herrscherfamilie neuerer Zeit auf die Bretter zu bringen, wurde in Spanien der Untergang des Don Carlos nicht gar lange, nachdem er stattgefunden, unter den Augen des Hofes in Madrid auf die Bretter gebracht und zwar in einem Stücke von Enciso, in welchem Philipp II. keineswegs in durchaus günstigem Lichte erschien. Ebenso konnte die Abdankung Karls V., die Schlacht von Lepanto, der

Aufstand der Mauren in den Alpujarras nicht lange, nachdem diese Vorgänge sich ereignet, von den Dichtern dramatisch behandelt und dem Publikum vorgeführt werden. Aus der Geschichte der Römer und Griechen hat Lope de Vega den Vorwurf für viele seiner Stücke genommen, aber diese gehören schwerlich zu seinen besten. Was ihm in der Historie der fremden Völker der mittleren Jahrhunderte, wie der neueren Zeit zur dramatischen Behandlung geeignet schien, hat er sich nicht entgehen lassen. Ich will hervorheben, daß er den Untergang des Königs Ottokar von Böhmen dramatisch verwerthet hat, und daß der russische Demetrius in einem Schauspiel von ihm vor dem Madrider Publikum aufgetreten ist, während er noch am Leben war."

Die Zahl der geschichtlichen Dramen unseres Dichters ist fast ebenso groß als die der vorgenannten Mantel- und Degenstücke und er hat darin nach dem einstimmigen Urtheile der Fachmänner seine ungewöhnliche Befähigung für Bühnendichtungen im großen Stile glänzend erwiesen. Hätte er daneben die nöthige Ruhe, Ueberlegung und Sorgfalt in der Entwickelung der Fabel beobachtet, so würden seine historischen Stücke zu den vollendetsten dieser Gattung gehören. Aber seine Eile und Hast, das Drama möglichst bald zu Ende zu führen, haben gerade hier die Abrundung und Harmonie des Ganzen sehr oft in nicht unerheblicher Weise benachtheiligt. Außerdem hat den Dichter die große Rücksicht auf das Gefallen der Zuschauer verleitet, es mit den geschichtlichen Thatsachen etwas leicht zu nehmen und die historische Wahrheit willkürlichen, phantastischen Erfindungen zu opfern, wofern er nur dadurch für den Augenblick einen lebhafteren Eindruck beim Publikum zu erzielen hoffen durfte. So begegnen uns besonders in den geschichtlichen Dramen jene langen Reden, beziehungsweise Erzählungen, die sich gewöhnlich in Nebengeschichten außerhalb des Rahmens der Haupthandlung bewegen und ihrem ganzen Charakter gemäß als kleine Novellen für sich betrachtet werden könnten. Auffallen muß es jedenfalls, daß die Zuschauer oft in einem Stücke wiederholt solche endlose Reden des Helden nicht nur ohne Ermüdung, sondern auch, wie es scheint, mit großer Aufmerksamkeit und Interesse anhören konnten. Auf unseren heutigen Brettern würden solche Redeübungen jedenfalls einen Sturm des Mißfallens hervorrufen.

Wir gehen zu einer anderen Gattung von Schauspielen über, die gerade der spanischen Nation eigenthümlich sind, zu den Dramen geistlichen Inhaltes. Wie oben erwähnt, hatte unser Dichter

schon früh derartige Stoffe behandelt und als er nun selbst Priester geworden war, fand er sich um so mehr durch die mit seinem Stande verbundene Geistesrichtung auf solche hingewiesen. Aber es traten auch noch äußere Umstände hinzu, welche den Dichter veranlaßten, sich längere Zeit fast ausschließlich mit geistlichen Dichtungen zu befassen. Kurz bevor Lope de Vega anfing, als dramatischer Dichter in Ruf zu kommen, hatte das spanische Theater eine Richtung eingeschlagen, welche der Kirche zu ernsten Bedenken Anlaß gab. Die in den damaligen Schaustücken vorherrschenden Liebesgeschichten mit ihren intriguanten Verwickelungen, die dort dargestellten zügellosen Leidenschaften, die oft so leichtfertigen Anschauungen vom häuslichen und ehelichen Leben, die vielen Zweikämpfe, der unbändige Stolz, die glühende Rachsucht, alles das sprach der christlichen Sitte geradezu Hohn und war gewiß nicht geeignet, das Volk sittlich zu heben und zu bessern. Die kirchliche Behörde mußte in einem solchen Theater eine Pflanzstätte unchristlicher Grundsätze, eine frivole Einrichtung erblicken, die ihrer hohen Mission in jeder Hinsicht entgegenarbeitete, und sah sich deßhalb genöthigt, den Monarchen um Abhülfe dieser öffentlichen Mißstände anzugehen. Die Verhandlungen hierüber zogen sich eine Zeit lang erfolglos hin, bis endlich im Jahre 1598 König Philipp II. die Aufführung aller weltlichen Schauspiele in Madrid bis auf weiteres untersagte.

Lope de Vega widmete nun vorab sein reiches Talent ausschließlich Dramen geistlichen Inhaltes, zu welchen er den Stoff zunächst der h. Schrift, dann aber auch mit besonderer Vorliebe dem Leben der Heiligen entnahm. Hier bot sich ein sehr ergiebiges Feld für die Entfaltung seiner außerordentlichen Dichtergaben. Er weiß das Leben der Gottesfreunde mit seinen an sich schon oft so poesievollen Zügen in farbenreichem, wechselvollem Bilde vor dem Zuschauer zu entfalten. Insbesondere ist ihm das Martyrium der christlichen Helden ein willkommener Vorwurf zur Darstellung sehr eindrucksvoller und erschütternder Scenen. Und da das ernste, tiefgläubige spanische Volk schon von Haus aus solchen Darstellungen lebhaftes Interesse entgegenbrachte, so läßt sich ermessen, daß dasselbe durch die geistlichen Schauspiele mehr noch als durch die weltlichen befriedigt und was die Hauptsache, mehr erbaut war. Es fehlt indeß diesen Darstellungen auch keineswegs der volksthümliche Ton und der Anschluß an das Denken und Fühlen der Menge. In seinem tiefen Verständnisse für die Bedürfnisse des Volksgeistes hat

der Dichter neben dem Ernste auch dem Scherze, neben dem Tragischen auch dem Komischen zu seinem Rechte verholfen, oft sogar in einem Maße, daß nach unserem heutigen Dafürhalten die Würde und Erhabenheit des Hauptgegenstandes darunter zu leiden scheint. Aber man darf nicht vergessen, daß auch in religiösen Dingen der Südländer ganz anders denkt und fühlt, als wir kalt berechnenden Bewohner des Nordens.

Eine ganz eigenartige Gattung geistlicher Schauspiele aber sind die sogenannten *Autos sacramentales,* dramatische Darstellungen, welche die Verherrlichung des Allerheiligsten Altarssakramentes am Frohnleichnamsfeste zum Gegenstande haben. Derartige Festspiele fanden sich schon früh beim spanischen Volke vor und erfreuten sich einer außergewöhnlichen Beliebtheit. Aber Lope hat das Verdienst, dieselben aus unvollkommenen Versuchen heraus weiter gebildet und zu einer besonderen Art geistlicher Festspiele gestaltet zu haben. Nach ihm war es dann dem großen Calderon beschieden, die Autos auf die Höhe einer gewissen Vollendung zu erheben. Durch ihren vorherrschend allegorischen oder symbolisch-mystischen Inhalt in steter Beziehung zum Geheimniß des Glaubens unterscheiden sich die Autos ganz besonders von den vorhin genannten Schauspielen geistlichen Inhaltes.

In der durch Lope ausgebildeten Gestalt enthalten die Autos drei nach Größe und Inhalt ungleiche Abtheilungen. Zunächst kommt die sogenannte Loa (laudatio, Lob), eine Art Prolog, in dem sich gewöhnlich zwei Personen über die Bedeutung des Frohnleichnamsfestes unterhalten, nicht selten aber auch ein komisches Gespräch zwischen mehreren possenhaften Personen geführt wird. Auf die Loa folgt das Intermes (aus dem italienischen intermezzo), ein Zwischenspiel, das zu dem Ernste des in dem eigentlichen Auto gefeierten Mysteriums noch viel weniger paßt als die Loa. Denn dieses Intermes ist nichts weiter, als ein Possenspiel, ganz in der Art, wie auch auf dem heutigen Theater die Zwischen- oder Vorspiele behandelt sind. Dasselbe ist meist in Versen abgefaßt, mit Volksliedern untermischt und stellt eine drollige Begebenheit aus dem Volksleben dar ohne alle Beziehung zum Frohnleichnamsfeste. Auch ist der Ton dieser Farce keineswegs ein sehr gewählter, sondern oft recht derb, augenscheinlich auf die bloße Belustigung der Zuschauer berechnet. Man muß annehmen, der Dichter habe dadurch, daß er eine so durchaus burleske Partie der feierlichen Haupthandlung

vorausgehen ließ, beim Volke eben durch den schroffen Gegensatz eine um so größere Wirkung erzielen wollen. Dieser Zusammenhang ist ziemlich analog dem tollen Mummenschanz des Karnevals unmittelbar vor dem Beginn der h. Fastenzeit. Auf das Intermes folgt dann das eigentliche Frohnleichnamsspiel, als Hauptstück von entsprechend längerer Dauer und im Ganzen so gehalten, daß die Heiligkeit des Gegenstandes würdig zum Ausdrucke gelangt. Eigenthümlich ist dabei, daß unter den auftretenden Personen sehr viele Personificationen von abstracten Begriffen sind, wobei der Dichter Gelegenheit hat, seine philosophischen Anschauungen in sehr gehaltvollen und treffenden Reden zum Ausdrucke zu bringen. Bei Calderon ist dies noch in weit höherem Sinne der Fall, wie denn auch bei ihm die Autos sacramentales einen viel feierlicheren, zur Andacht stimmenden Charakter haben, während bei Lope selbst hier das Possenhafte noch immer eine gewisse Rolle spielt. Die Aufführung der Autos fand am Abende des Frohnleichnamsfestes und den folgenden Tagen auf eigenst zu diesem Zwecke erbauten Bühnen statt, meistens auf denselben Brettern, welche am Morgen des Festtages zur Herrichtung der Altäre für die Stationen der Frohnleichnamsprocession gedient hatten.

Hier nehmen wir von Lope de Vega als Dramatiker Abschied, um zum Schlusse noch Einiges über seine späteren Lebensumstände und seinen Charakter zu berichten.

V.

Lope de Vegas späteres Leben. Seine äußeren Glücksumstände und sein Charakter. Schlußwort.

Seitdem Lope de Vega Priester geworden war, lenkte sein äußeres Leben in ruhigere Bahnen und ist im Vergleich zu seinen jüngeren Jahren arm an wechselvollen Ereignissen. Der Dichter hatte sich in seiner Geburtsstadt Madrid ein geräumiges Haus zum Eigenthum erworben und lebte hier fast ununterbrochen bis in sein hohes Alter ungeachtet seines Weltrufes in stiller Zurückgezogenheit. Wie sehr er die Vortheile eines friedlichen Heims, das er sein eigen nannte, zu schätzen wußte, zeigt folgende von ihm selbst über dem Eingange des Hauses angebrachte, noch heute erhaltene Inschrift

D. O. M.
Parva propia, magna,
Magna aliena, parva.

Auch hatte er sich hier ein besonderes Oratorium eingerichtet, in dem er gewöhnlich, besonders in seinen alten Tagen das h. Meßopfer darbrachte und die kanonischen Tageszeiten verrichtete. Daneben widmete er sich mit großem Eifer den Werken der christlichen Charitas. Aber seine Hauptthätigkeit ging in seinem Dichterberufe auf und seine Arbeitslust und Schaffenskraft nahm mit den Jahren sichtbar zu, so daß die größten und vollendetsten Werke seinem späteren Lebensalter angehören. Akatholische Schriftsteller, welche über Lope de Vega berichten, betonen stets mit besonderem Nachdrucke, daß der priesterliche Charakter den Dichter nicht gehindert habe, recht eifrig für das Theater thätig zu sein. Darin liegt doch eine unbewußte Anerkennung der sonst von dieser Seite so gerne beanstandeten Thatsache, daß die Kirche sich allen Verlautbarungen höherer Geistesbildung förderlich erwiesen hat. Wo aber die Kirche ihren Einfluß gegen derartige Bestrebungen richtete, standen dieselben mit dem christlichen Glauben und der christlichen Sitte nicht mehr im Einklange und auch dann ist dieselbe in weiser Mäßigung stets bis zur äußersten Grenze dessen gegangen, was sie noch eben toleriren durfte. Daß einige der größten Dramatiker aller Zeiten katholische Priester waren, beweist doch mehr, als langes Reden, wie die kirchliche Autorität wahre Geistesgröße bei den Ihrigen zu schätzen wußte, auch wenn sie mehr profanen Zwecken dienstbar wurde.

Mit dem zunehmenden Beifalle, welchen die Schauspiele Lope de Vegas in Madrid und im ganzen Lande beim spanischen Volke fanden, wuchs natürlich auch sein Ansehen, und sein Ruhm verbreitete sich bald auch außerhalb seines Vaterlandes, zunächst in Frankreich und Italien. Die Großen dieser Erde, Könige und Fürsten wetteiferten gleichsam dem Dichter ihre Gunst zu bezeugen und selbst der Papst Urban VIII. zeichnete ihn in mancher Hinsicht aus. So ernannte er ihn zum Ritter des Ordens vom hl. Johannes, zum Doktor der Theologie und zum apostolischen Notar. Und wie er von den Hohen ausgezeichnet wurde, so war und blieb er auch der erklärte Liebling seines Volkes, insbesondere der Madridenser. Kaum ist je ein Dichter im eigentlichsten Sinne des Wortes so populär gewesen, als Lope de Vega. Wo er auf den Straßen sichtbar wurde, waren die Augen aller auf ihn gerichtet; die Mütter

wiesen ihre Kinder auf den vorübergehenden Dichter hin und auf beiden Seiten der Straße trat man auf die Balkone der Häuser, um ihn zu sehen. Sein Name hatte so volksthümlichen Klang, daß lange Zeit alles Gute, Vortreffliche nach ihm benannt wurde. Es wurde, wie sein Biograph Montalvan erzählt, zum allgemeinen Sprichwort, eine gute Sache zu preisen, indem man sie einen Lope nannte, so daß Juwelen, Diamanten, Gemälde an Werth stiegen, wenn sie mit seinem Namen gezeichnet wurden.

Bei diesem fast beispiellosen Ruhm befand sich der Dichter auch in sehr guten äußeren Verhältnissen, zumal, wenn man den damaligen Werth des Geldes in Betracht zieht. Seine Schauspiele, deren er nicht genug verfassen konnte, um der sich steigernden Nachfrage zu genügen, wurden dementsprechend reichlich honorirt. Dazu besaß er ein ziemlich bedeutendes Privatvermögen und erhielt außer den Beneficien seiner kirchlichen Aemter (Sinecuren) im Laufe seines Lebens manche sehr erhebliche Geldsumme von Seiten seiner vornehmen Gönner.

Der Dichterfürst hatte demnach, was ja sonst keineswegs die Regel, ein fürstliches Einkommen, und trotzdem gerieth er sehr oft in Geldverlegenheit. Wie so mancher große Geist vor und nach ihm wußte er nicht gehörig hauszuhalten und war im Geldausgeben höchst sorglos. Gegen seine Freunde übte er eine Gastfreundschaft bis zur Verschwendung und war zugleich weit über das gewöhnliche Maß hinaus wohlthätig.

Außerdem verwendete er namhafte Summen auf den Ankauf von seltenen Büchern und Kunstsachen. So konnte es nicht fehlen, daß der Dichter oft in Verlegenheit gerieth und in die Lage kam, seine vornehmen Gönner um Unterstützung anzugehen, was doch immerhin demüthigend für ihn war. Bei seinem Tode hinterließ er sehr wenig und Montalvan hat nicht ganz Unrecht, wenn er ihn den reichsten, aber zugleich auch den ärmsten Dichter seiner Zeit nannte.

Lope de Vega besaß, wie seine Biographen berichten, eine heitere Sinnesart und eine ganz ungewöhnliche Herzensgüte. Anderen zu rathen und zu helfen, war ihm Bedürfniß. In seinem Hause hatte er täglich seinem Diener eine gewisse Summe zur Verfügung gestellt, um die an seiner Thür Almosen Begehrenden ohne weiteres zu befriedigen. Die verschämte Armuth wie die Stätten des Elends suchte er selbst auf und es werden rührende Züge erzählt von seinen

demüthigen Samariterdiensten, welche den hochangesehenen Dichter doppelt ehren. In den Armen und Niedrigen sah er nach dem Beispiele seines Erlösers am ehesten seine Brüder und wo äußere Hülfsmittel nicht mehr nutzen konnten, da hatte er doch stets wenigstens ein linderndes Wort des Trostes für die Unglücklichen. Auch spendete er unausgesetzt nicht geringe Summen für öffentliche wohlthätige Zwecke und veranstaltete jährlich am Christabende eine großartige Weihnachtsfeier in seinem Hause, wobei die Armen und Nothleidenden seiner Nachbarschaft ganz besonders reichlich mit Geschenken bedacht wurden.

Wie aus den Mittheilungen über sein früheres Leben ersichtlich, fehlt indeß dem Charakter unseres Dichters auch nicht die Schattenseite. Das verwöhnte Kind des Glückes war in seinen jüngeren Jahren sehr eifersüchtig auf sein Ansehen, argwöhnisch und bis zur Kleinlichkeit empfindlich gegen Tadel. Diese Schwäche zeigt sich in besonders grellem Lichte in seinem Verhältnisse zu dem älteren, großen Zeitgenossen Cervantes. Wenn man den schneidenden Gegensatz der äußeren Lebensverhältnisse der beiden Dichterfürsten ins Auge faßt: bei Lope Ruhm, Reichthum und leibliches Wohlbefinden, bei Cervantes dagegen Hintansetzung, Armuth und Krankheit, so ist ein bitteres Gefühl des letzteren gegen seinen fast vergötterten Nebenbuhler gewiß verzeihlich. Trotzdem nimmt Cervantes jede Gelegenheit wahr, den großen Dramatiker Lope in selbstloser Weise mit Lobsprüchen zu überschütten. Lope dagegen leistet nur nebenher, und auch dann noch in ziemlich kühler Weise den Schöpfungen des Cervantes den Zoll der Anerkennung. Das anfangs freundliche Verhältniß der beiden Dichter ward dadurch gestört, daß der eine in des anderen ausschließliches Gebiet literarischer Meisterschaft eingriff. Cervantes, der größte Novellist, dachte gerade als Dramatiker mehr Beifall zu erlangen, Lope, der unbestritten größte Dramatiker, wollte auch als Novellenschreiber Lorbeeren ernten. Der eine kam dabei nicht über die Mittelmäßigkeit hinaus, der andere erreichte nicht einmal diese. Die literarische Befehdung, welche durch die große Empfindlichkeit Lope's nur gesteigert wurde, nahm zuletzt eine geradezu widerwärtige Gestalt an. Es sind zwei Streit-Sonette der beiden Dichter erhalten. Während Cervantes sich in dem gegen Lope gerichteten in den Grenzen einer gewisse nicht dramatischen Werke desselben bespöttelnden Satire hält, wird Lope in seiner Antwort geradezu lieblos und überbietet sich in persönlichen Angriffen gegen

den unglücklichen Dichter. Cervantes geht unzweifelhaft aus diesem Streite als Sieger hervor, so lange dabei der Adel der Gesinnung und die Größe des Charakters den Ausschlag geben.

Lope erfreute sich noch einer festen Gesundheit in den Jahren, in welchen sonst die Gebrechen des Alters störend in das Wohlbefinden eingreifen. Wie bereits erwähnt, war er noch in seinem Greisenalter fast jugendlich thätig und seine besten dramatischen Werke gehören gerade dieser Zeit an. Erst in den beiden letzten Lebensjahren machte sich auch bei ihm das Alter fühlbar, seine Kräfte schwanden mehr und mehr und diese ungewohnte Hinfälligkeit versetzte den Dichter in eine sehr gedrückte Stimmung. Montalvan berichtet, daß er während dieser Zeit an einer großen Verstimmung des Gemüthes gelitten habe, an einer seelischen Krankheit, welche man damals gerade angefangen habe, Hypochondrie zu nennen. Der Dichter scheint ein Vorgefühl seiner nicht mehr fernen Auflösung gehabt zu haben, seine Stimmung wurde immer ernster und die Andacht seiner Gefühle nahm zu. Wiederholt klagte er vertrauten Freunden schmerzlich darüber, daß er seine reichen Gaben nicht ausschließlich zur Ehre Gottes und zum Heile des Nächsten verwendet habe. Von sehr vielen seiner weltlichen Schauspiele durfte man ihm nicht mehr reden. Seine Hauptsorge war die Vorbereitung auf ein seliges Ende und er legte sich deßhalb freiwillig strenge Fasten und Bußübungen auf und selbst Geißelungen an seinem alten, schwachen Körper waren nicht ausgeschlossen.

Kurz vor seinem Tode am 24. August 1635 wohnte er noch einer Schlußfeier am sogenannten schottischen Seminar zu Madrid bei, als er unerwartet von einem Schlaganfall betroffen wurde. Man brachte den Besinnungslosen in das benachbarte Haus eines seiner Freunde und nachdem er zu sich gekommen, in sein eigenes zurück. Mit großer Andacht empfing er sofort die heiligen Sterbesakramente und starb wenige Tage darauf am 27. August im dreiundsiebzigsten Jahre seines Alters.

Groß und allgemein war die Trauer um den heimgegangenen Dichter. Die Begräbnißfeierlichkeiten hätten in ihrer Großartigkeit einem Fürsten Ehre gemacht. Ticknor sagt hierüber: „Der durch seinen Tod hervorgebrachte Eindruck war so tief, wie man ihn bei Denjenigen erblickt, von denen das Wohl der Völker abhängt. Der mit bei seinem Tode anwesende Herzog von Sessa, sein besonderer Beschützer, dem er auch alle seine Handschriften hinterließ, sorgte

für ein Leichenbegängniß, wie es sich für seinen Reichthum und seinen Stand ziemte. Es währte neun Tage. Die herzuströmende Volksmenge war unermeßlich. Drei Bischöfe verrichteten die kirchlichen Ceremonien, und die ersten Edelleute des Königreichs waren als Trauernde gegenwärtig. Lobreden und Gedichte folgten von allen Seiten und in einer fast unglaublichen Zahl. Allein die in Spanien geschriebenen füllen einen beträchtlichen Band und endigen mit einem Schauspiele, in welchem seine Aufnahme in den Himmel auf die Bühne gebracht wurde. Nicht minder zahlreich sind die in Italien geschriebenen Gedichte, die einen zweiten Band ausmachen. Rührender aber, als irgend eines von diesen Gedichten, war die Bitte seiner vielgeliebten Tochter Marcela, die schon seit 14 Jahren im Kloster fern von der Welt lebte, daß der lange Trauerzug bei ihrem Kloster vorbeigehe und ihr (da in Spanien die Todten in deckellosen Särgen bis zur Grabstätte getragen werden) noch einmal gestattet sei, das Antlitz ihres so heiß geliebten Vaters zu schauen. Am feierlichsten war vor allem die Trauer der Menge, aus deren dichtem Knäuel man das Schluchzen deutlich hörte, als sein sterblicher Theil, langsam ihren Blicken entschwindend, in das Grab hinabgelassen wurde."

Blicken wir zurück auf dieses lange, reiche und glanzvolle Dichterleben, so ist der Gesamteindruck in hohem Grade fesselnd, in mancher Hinsicht aber auch lehrreich. Lope de Vega stand, wie kaum ein Anderer, auf der Höhe seiner Zeit. Sein wunderbar begabter Geist umfaßte das ganze Gebiet der geistigen Errungenschaften der damaligen Welt. Und „des Ruhmes lockender Silberton", der nach des Dichters Wort „sich so wonnig einschmeichelt in das schlagende Herz", war in allen möglichen Variationen in fast berückender Weise an sein Ohr geklungen. Auch hatte er das Leben von Seiten des Besitzes und Genusses ausreichend kennen zu lernen Gelegenheit gehabt. Und dennoch — bei all dem Sonnenglanz seiner äußeren Lebenslage — war das Ziel seiner Wünsche und Hoffnungen hienieden erreicht?

Ein Sonett aus den späteren Lebenstagen des Dichters giebt hierauf eine ganz unzweideutige Antwort. Das Ergebniß all seiner Errungenschaften ist bittere Enttäuschung: der gepriesene geistige Heros seiner Zeit sieht sich gezwungen, die irdischen Dinge, vor allem die Weisheit dieser Welt der Eitelkeit anzuklagen. Aber diese traurige

Erkenntniß führt ihn nicht, wie unsere heutigen Starkgeister, zu einem hoffnungslosen Pessimismus, dessen Ende das Nichts, sondern vertrauensvoll zu Dem hin, der da ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Der fromme, gottergebene, schlichte Priester hatte doch zuletzt den vollen Sieg errungen über das stolze, den irdischen Truggestalten nachjagende Weltkind. Auch die ebenso wissensstolzen als glaubensarmen, „durch Bildung und Besitz maßgebenden Kreise" unserer Tage werden das verlorene Kleinod des inneren Friedens nicht eher wiederfinden, als bis sie mit Lope de Vega demüthig zu den Füßen des Gekreuzigten zurückkehren.

Das erwähnte Sonett möge in der schönen Uebersetzung des Kardinals von Diepenbrock diese Lebensskizze beschließen:

Die höchste Schule.

Des Wissens Gier, von allen Seelentrieben
Der unersättlichste, hat mich im Dienste
Der Wissenschaften und der hohen Künste
So viele Jahre rastlos umgetrieben.

Was ist mir nun als Frucht und Lohn geblieben?
Statt reiner Weisheit fand ich Hirngespinste,
Statt neuen Lichtes trübe Nebeldünste;
Mein Herz blieb leer, blieb arm an Glauben, Liebe.

O Eitelkeit des wißbegierigen Strebens! —
Herr, laß nun auf Dein Kreuz den Blick mich kehren!
Dort seh ich höchste Kunst und Weisheit sprossen.

Doch, angenagelt, kannst so viel du lehren?
Ja! denn du hast am Kreuz dich ganz erschlossen,
O Christus, ew'ge Weisheit, Buch des Lebens!

Afrikas Leiden und Zerfall durch den Islam.

Von

J. B. Adler.

Einleitung.

Das bekannte Wort eines Derwisches, wo der Türke seinen Fuß hinsetze, wachse kein Gras mehr, gilt, wenige und verhältnißmäßig kurze Ausnahmen abgerechnet, vom gesammten Mohammedanismus. Wo des arabischen Fanatikers Lehre Wurzel gefaßt hat, herrscht Wüste und Tod. Der kranke Mann fristet nur durch seiner künftigen Erben neidische Eifersucht in einst blühenden Gebieten sein sieches Dasein hin. In Asien erinnern nur noch Sagen und Märchen an längstverschwundene Macht und Herrlichkeit, und in Afrika geben Ruin und Zerfall Kunde von Stätten einer untergegangenen Welt. Auch diese traumverlorenen Ueberreste warten auf des Halbmondes volles Erbleichen und den endlichen Sieg des strahlenden Kreuzes. Nur im Innern des dunklen Erdtheils ist die Mondsichel im Wachsen, aber sie bescheint nur blutgetränkte Gefilde, wo arabische Horden, angetrieben von Fanatismus und Geldgier, im Namen ihres Propheten täglich mit Feuer und Schwert dem schutzlosen Schwarzen nur die Wahl lassen zwischen Koran und Sklaverei, oder grauenvollem Untergang. Mohammeds Lehre hat seit dem Unglücksjahre 643, wo der Chalif Omar in Egypten einbrach und das herrliche Land in kurzer Zeit unterjochte, von wo aus dann die fanatischen Araber-Heerhaufen verwüstend bis zur westlichen Meeresgrenze des Erdtheils vordrangen, den Kampf gegen Christenthum und Kultur, soweit es in ihrer Macht lag, bis heute fortgeführt. Ströme von Blut erstickten alles nichtmuselmännische Leben und vernichteten die Kirche, welche das römische Imperatorenthum und fast hundertjährige Vandalenherrschaft nicht am Gedeihen hatten hindern können. Der Islam allerdings konnte die Saat

zerstampfen, die gedieh im blutgetränkten Martyrerboden Nordafrikas. Freilich ist die Rache hiefür nicht ausgeblieben. Heute siecht nicht nur das Türkenthum in Europa und Asien dahin, sondern auch die einst gefürchteten Raubstaaten Nordafrikas zeigen überall die Keime unausbleiblichen Zerfalles und unheilbaren Siechthums.

I. Marokko.[1])

Drei Stunden nur vom Felsen Tariks entfernt Gebel el Tarik, woraus der Name Gibraltar entstand — thut sich dem Europäer eine ganz neue Welt auf, fremder als das durch die ungeheure Wasserwüste des atlantischen Oceans getrennte Amerika. Es ist das Kaiserreich Marokko, das es bis in unsere Tage herein verstanden hat, sich dem Christenthum und der Kultur möglichst zu verschließen. Einzelne Anzeichen deuten wohl darauf hin, daß diese Absonderung ihrem Ende entgegen gehen muß, noch aber sind trotz diplomatischer Berührung mit Berlin, ja selbst trotz der Gesandtschaft zur Jubelfeier des Hauptes der katholischen Christenheit die Thore des Reiches europäischem Leben, ein paar Küstenorte ausgenommen, so gut wie verschlossen. Marokko kann wohl nicht mit Unrecht als Hochburg des Islam bezeichnet werden, der hier heute noch mehr als in irgend einem andern europanahen Gebiete seinen unheilvollen Einfluß auf Land und Leute ausübt. Das zeigt schon der Anblick der Küste. Nackt, steil und abschreckend fallen die Felswände ins Mittelmeer hinein. Zwar könnten thätige Hände hier fördernd eingreifen, aber das belebende Element fehlt; kein Dorf, kein Städtchen ist zu erblicken, höchstens die einsame Kuppel des Grabmals irgend eines mohammedanischen Heiligen sagt dem Vorbeifahrenden, daß auch dort an der Küste Menschen hausen.[2]) Hätte nicht Spanien einige befestigte Punkte, Strafanstalten, an dieser Küste, sie würde vollkommen unbewohnt erscheinen. Die Riffbewohner besitzen zwar einige Dörfer dortselbst, dieselben sind aber so versteckt angelegt, daß sie sich dem Auge des Vorbeifahrenden entziehen.

[1]) Timbuktu. Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan, ausgeführt im Auftrage der afrikanischen Gesellschaft in Deutschland in den Jahren 1879 und 1880 von Dr. Oskar Lenz. Zwei Bände. Leipzig. F. A. Brockhaus 1884.

[2]) Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet. Von Gerhard Rohlfs Bremen 1873 J. Kühtmanns Buchhandlung.



Der Seeräuber scheut das Licht, er muß Schlupfwinkel haben, und diese Küstenbewohner sind Piraten der schlimmsten Art, würdige Nachkommen ihrer Vorfahren, die lange genug der Schrecken jedes Christenschiffes waren. Heute wagen sie sich zwar nicht mehr aufs offene Meer, aber wehe dem Schiffe, das an ihrer Küste scheitert, wehe dem Boote, welches der Sturm in eine ihrer Buchten treiben sollte.

Wie ganz anders ist die gegenüberliegende spanische Küste! Grüne, wein- und olivenumrankte Berge, überall Städte, freundliche Villen und Dörfer, kleine Schiffe, die den Küstenverkehr vermitteln; man kann keinen größern Gegensatz denken. Er kam auch erst mit der Herrschaft des Islam. Das alte Mauretania Tingitana der Römer kannte ihn nicht, auch nicht die Herrschaft der Christen in diesen Gebieten. Erst seit die mohammedanischen Horden daselbst sengend und mordend und brennend festen Fuß faßten, ist Marokko aus der Zahl der Kulturstaaten gestrichen. Dies macht sich sogar im Hauptverkehrsorte am Meere, in Tanger, geltend, wo doch durch europäischen Einfluß längst Wandlung geschaffen sein sollte. Es residiren nämlich daselbst die europäischen Gesandten und Generalkonsule, da in der Hauptstadt der fanatischen Mosleme der Aufenthalt ziemlich bedenklich wäre. Daher kommt es auch, daß ein direkter Verkehr der Konsule mit der Regierung in der Regel nicht existirt, sondern daß ein marokkanischer Gesandter in Tanger denselben vermittelt. Zudem gibt es in dem ganzen, über 800,000 Quadratkilometer (ca. 15,000 Quadratmeilen) geschätzten Staate nicht eine einzige fahrbare Straße, und die Reise nach Fâs, der Residenz des Sultans, welche 8—10 Tage in Anspruch nimmt, hat stets den Charakter einer Expedition, indem der Reisende Zelte, Trag- und Reitthiere und zahlreiche Dienerschaft mitnehmen muß. Die Bucht vom Tanger ist für Schiffe überaus günstig und könnte zu einem der besten und geräumigsten Seehäfen umgewandelt werden, wenn die Araber für so etwas Sinn und Verständniß hätten; zu dem Zwecke müßte der Platz in die Hände einer europäischen Seemacht kommen, aber das läßt die leibige Eifersucht vor der Hand nicht zu. Die Stadt selbst, von den Arabern Tandscha genannt, ist sehr alten Ursprungs. Schon die Phönizier, die kundigen Blickes jeden für Handel und Schifffahrt günstig gelegenen Platz in eine Kolonie verwandelten, hatten sich hier niedergelassen; noch heute findet man dort Gräber, die als phönizische gedeutet werden. Zur Zeit des Kaisers Caligula (37—41 n. Chr.) wurde mit Mauritanien der Ort, Tingis genannt, dem Römerreiche

einverleibt. Mit dem Ende der Römerherrschaft ging die Stadt in die Hände der Gothen über, welche sie späterhin an die Araber verloren. Nun begann eine Zeit der Christenverfolgung, wie sie schlimmer selbst nicht unter den von Götterwahn beherrschten Imperatoren der schlimmsten Art stattgefunden hatte. Von den 750 Bisthümern Nordafrikas besaß Mauritanien allein 180, der Islam aber brachte es fertig, dieselben in kurzer Zeit vollständig zu vernichten. Jahrhunderte lang dauerte der fanatische Kampf gegen das Kreuz, heute aber glänzt es wieder auf der Franziskanerkirche in Tanger. Spanien hat das Verdienst, die Regierung des Sultans zur Erlaubniß des Baues von Kloster und Kirche gezwungen zu haben; die südeuropäischen katholischen Mächte zahlen jährlich einen Beitrag zur Unterhaltung. Es gibt außer dieser nur noch in Tetuan eine christliche (katholische) Kirche, sonst nirgends in dem ganzen gewaltigen Reiche.

Auch dieser Ort ist uralt und war lange Zeit der Zufluchtsort für die ehemals so gefürchteten Piraten. Spanien hat, wie bei Tanger, gar manchen Versuch gemacht, ihn bleibend zu erwerben, wiederholt wurde auch das Piratennest zerstört, allein stets stand es wieder auf. Nur die letzte Beschießung im Jahre 1860 hinterließ dauernde Spuren, da das Sultanat weder Kraft noch Willen hat, die Ruinen zu beseitigen. Die Stadt ist infolgedessen stark entvölkert und hat eine Menge leerstehender Häuser. Die Festung ist zwar mit hohen Mauern umgeben, allein ohnmächtig gegen europäische Geschütze. Von den ungefähr 20,000 Bewohnern sind mindestens ein Viertel Juden. Die Straßen sind eng, finster, schmutzig, die Gärten gänzlich vernachlässigt, was ja auch soweit nicht europäischer Einfluß waltet, in Tanger der Fall ist. Moscheen und Heiligengräber gibt es, da die Bevölkerung sehr fanatisch ist, in Menge. Mitten in der Stadt erhebt sich neben dem spanischen Konsulat die ungern geduldete katholische Kirche, meist von Spaniern besucht, deren Kriegsschiffe man noch heute fürchtet. Die Lage der Stadt ist außerordentlich schön. Der Fluß Busfeka (oder Wad el Jelu) hat sich zwischen fast 1000 Meter hohen Bergen ein Bett gewählt und mündet, nach Osten fließend, bei Kap Martin ins Meer. Leider hat arabische Unbekümmertheit seine Mündung versanden lassen. Wäre Tetuan im Besitze einer europäischen Macht, so könnten längst die Seeschiffe bis zu den Thoren der Stadt fahren. Die Entfernung beträgt nur eine Stunde und die Kosten würden nicht bedeutend sein.

Als die Spanier 1860 Tetuan belagerten, bauten sie vom Kap Martin bis zur Stadt zur Fortschaffung der Geschütze eine feste Straße; kaum waren sie, durch den Friedensschluß genöthigt, abgezogen, so ließ man sie wieder verfallen und heute zeigt nur hie und da eine Erhebung aus den Sumpfstellen, was rührige Hände hier leicht zu Stande bringen könnten. Aber der Islam lähmt Hand und Fuß; er rafft sich wohl noch wie früher zu blutigen Vernichtungszügen, aber nirgends mehr zu Werken friedlichen Fleißes auf. Das zeigt sogar die Residenzstadt des Reiches, sowie eine Reise dorthin.

Fâs, die Hauptstadt des Sultans, ist von Tanger aus für Leute, die große Eile haben, in sechs Tagen zu erreichen; will man aber etwas gemächlicher thun, dann werden es leicht vier Tage mehr. Unmittelbar hinter Tanger wird die Gegend sehr monoton; nirgends Wald, nur fette, dunkelbraune Ackerfelder, unterbrochen von grünem Gestrüpp. Die Dörfer bestehen aus kleinen, roh gebauten Stein- und Lehmhäusern, es finden sich aber auch bald Zeltdörfer. Die Bewohner sind Nomaden mit Ausnahme der Araber, welche feste Wohnsitze haben. Ein unglaublicher Schmutz herrscht allenthalben. Nicht wenig mag hiezu das Erpressungssystem der arabischen Beamten beitragen, welche dem Volke unerträgliche Lasten auflegen und die sich Weigernden ins Gefängniß werfen. Aufstände der Landbewohner gegen die Aussauger gehören daher zur Tagesordnung; die armen Landleute lassen deshalb auch ihre Gründe unbebaut und hungern lieber, als daß sie allen Verdienst ihren Quälern einhändigen müßten. Der größte Theil des Bodens gehört dem Sultan, der treue Soldaten und Beamte damit belehnt. Auf dem ganzen Wege geben Ruinen aus der Zeit portugiesischer Herrschaft Zeugniß von Ohnmacht und Zerfall. Auch Reste von Brücken finden sich; allein die Trägheit und Bequemlichkeit des Volkes läßt es nicht dazu kommen, eine Brücke zu bauen oder eine Ueberfahrt herzustellen; die Karawanen müssen oft wochenlang liegen bleiben und warten, bis nach einem starken Regen das Wasser sich wieder verlaufen hat. Aehnlich steht es sogar in marokkanischen Städten, die wohl manchmal von der Ferne wegen der sie umgebenden Bäume einen nicht ungünstigen Eindruck machen, aber im Innern denselben sofort ins Gegentheil verwandeln. So berichtet Lenz von der an der Route nach Fâs liegenden Stadt Kasr el Kebir wörtlich: „Sie liegt ziemlich tief und wird von einem kleinen Bach durchströmt, dessen schlammdickes, schmutziges Wasser mephitische Aus-

dünstungen hervorbringt, da aller Unrath der Stadt darin angehäuft wird. Tritt einmal eine vollständige Verstopfung des Wasserlaufes ein, dann werden diese Schlamm- und Kothmassen außen um die Stadt gehäuft, wo dann durch das Austrocknen wiederum eine pestilenzartige Atmosphäre erzeugt wird. Solche Unrathmassen bilden ganze Hügel rund um die Stadt und sie müssen schon Jahrhunderte lang so liegen." Die Mehrzahl der Bewohner leidet natürlich hiedurch an Fieber. Die Straßen so eng, daß sich kaum zwei Menschen ausweichen können und damit ja nicht etwas Luft und Licht eindringen kann, auch noch größtentheils mit Matten überdeckt, sind bei Regen mit fußhohem Schlamm und Schmutz bedeckt, bei trockenem Wetter aber herrscht ein entsetzlicher Staub daselbst. Die Häuser, fast alle baufällig und mit schmutzigem Kalkanwurf überzogen, sind klein und niedrig, die Bevölkerung armselig, schmutzig, faul und fieberkrank, kurz es ist ein trauriges Zeugniß von dem Niedergange einer früher ausgedehnten und wohlhabenden Handelsstadt, deren Lage in der Mitte zwischen Fâs und der Nordküste des Reiches dieselbe zu einem Handelscentrum wie geschaffen erscheinen läßt. So ein verläßiger Augenzeuge über den Niedergang einer einst blühenden Stadt, die heute noch 20,000 Einwohner zählt, wohl aber in nicht ferner Zeit von der Erde verschwinden oder höchstens noch ein paar ärmliche Hütten als Denkzeichen mohammedanischer Herrschaft übrig lassen wird. Die zwölf Moscheen mit ihren geistlosen, im Formelkram erstickten Besuchern können dies Ende sicherlich nicht hindern. Sie haben ja auch nicht gehindert, daß aus einer ehemals starken, von den Portugiesen angelegten und mit Wasserwerken und allem Nöthigen wohl versehenen Festung eine schmutzige Hüttenreihe geworden ist. Wie schnell des Halbmondes Glanz erbleicht, zeigt auch die große Ebene die sich im Norden der Stadt ausbreitet. Hier rangen vor mehr als dreihundert Jahren die Portugiesen in blutigheißem Kampfe mit den Arabern, bis sie nach verzweifelter Wehr der mehr als fünffachen Uebermacht erlagen. An 6000 Christen, unter ihnen König Sebastian von Portugal, bedeckten neben 18,000 Anhängern des Propheten am Abend des 3. August 1578 die blutgetränkten Gefilde. Mit dieser Schlacht war der Einfluß des Christenthums in Marokko gebrochen. Die Folgen schildert ein neuerer portugiesischer Schriftsteller kurz und treffend, wenn er sagt: „Anstatt den Ausgangspunkt der Regeneration Afrikas zu werden, war jene Schlacht der Anfang der tiefen

Nacht, die noch heute jene Länder in den dunkeln Schatten der Barbarei hüllt."

Fâs,[1]) die Residenz des Herrschers, gleicht im Aeußeren und Inneren vollkommen den andern Städten. Nach dem Außenthore kommt eine Reihe kleiner Butiken, hierauf wüstes Terrain mit alten Mauerresten, eingestürzten Häusern, Unrathhaufen, gefallenem Vieh und schmutzigem, dazwischen herumschleichendem Straßengesindel. Ein zweites Thor führt in die alte Stadt voll enger Gassen und finsteren Gäßchen, halbzerfallener Häuser und verwahrloster Gärten. Ueberall des Islams Merkzeichen! Ausgenommen allein ist die Wasserleitung, die jedes Haus mit labendem Trunke versorgt. Ueberall rinnt und rauscht es, wie es ähnlich nur in der ewigen Siebenhügelstadt der Fall ist. Aber diese herrliche Gabe ist einer Bevölkerung geschenkt, die sie nicht zu würdigen weiß. Die Stadt der üppigsten Wasserfülle gehört selbst unter den schmutzigen Städten des Mohammedanismus zu den allerunreinlichsten. Die Natur hat sie mit Segnungen überschüttet: ein glückliches Klima, ein freigebiger Boden, unvergleichliche landschaftliche Schönheit, aber die Bewohner sorgen dafür, daß diese Geschenke fruchtlos bleiben. Von öffentlichen Gebäuden der Stadt sind die Paläste des Sultans, die Moscheen, die Funduks, Bäder und Grabstätten zu erwähnen.

Der große Palast des Sultans könnte, der Beschreibung der Marokkaner nach, an die luftigen Herrlichkeiten aus 1001 Nacht erinnern. Großartige Ruinen deuten allerdings auf einstige großartige Bauten hin, aber alle Bauwerke der Mohammedaner haben das Eigenthümliche, daß sie meist schon gleich nach dem Entstehen ein ruinenhaftes Aussehen bekommen. Es fehlt der erhaltende und belebende Trieb und Geist. Die Architektur der berühmten Moschee Karubin, auf welche alle Muselmänner stolz sind, zeigt sogar, daß der Geist des Islam nichts Außergewöhnliches schaffen kann. Wenn man hingegen auf die Werke der Araber in Spanien verweist, so ist zu bedenken, daß christliche Renegaten an ihnen den Hauptantheil hatten. Auch besagte erste Moschee der Hauptstadt Marokkos hat Renegatenhände bei Bau und Ausschmückung thätig gesehen. Ueber den Bau berichtet Gerhard Rohlfs, der bekanntlich

---

[1]) Die Schreibart ist verschieden; Fes, Fas, Fâs, Fez. Rohlfs hält Fes, Lenz Fâs für richtig. Da beide dort weilten, ist die Frage schwer zu entscheiden.

äußerlich zum Islam übertrat und deshalb ins Innere derselben Zutritt hatte, es sei wohl die größte in ganz Nordafrika und ruhe nach Aussage der Einwohner auf mehr als 360 Säulen. Der verdeckte Theil hat, wie alle diese Gebäude, vollkommen nackte, gegypste Wände, der ganze Fußboden ist aber mit kostbaren Teppichen und feinen Matten belegt. Die Moschee hat das Eigenthümliche, daß mehrere Mimber oder Gebetstreppen[1]) vorhanden sind. Sie dienen als Lehrstühle, von denen aus den Gläubigen gepredigt und gelehrt wird. Auch eine eigene Abtheilung für Frauen ist in der Karubin (den Cherubim gewidmeten Moschee), was zu verwundern ist, da die Frauen die Moschee sonst nicht besuchen.

Mit der Karubin ist ein Gebäude verbunden, das eine mindestens 5000 Bände haltende Bibliothek von Manuscripten besitzt. Natürlich beziehen sich alle auf den Koran, in dem ja nach mohammedanischer Ansicht alle Wissenschaft enthalten ist. Welcher Art die Lehre und der Inhalt der Bibliothek der berühmten Moschee ist, erhellt daraus, daß nur über Aeußerlichkeiten verhandelt wird, z. B. ob Mohammed am Feste nach dem ersten Ramadhan ein schwarzes oder weißes Lamm geopfert habe, wie groß die Hölle sei u. dergl. Ueber den Inhalt des Koran darf bei Todesstrafe nicht disputirt werden. — Die Bäder gleichen denen des Orients; an Gasthäusern oder Fenaduk gibt es zweierlei Arten, von denen die gewöhnlichen, zur Beherbergung von Menschen und mit Stallungen für Thiere eingerichtet, sich durch unmäßigen Schmutz hervorthun. —

Da es zu weit führen würde auch andere Städte des Reiches einer auch nur oberflächlichen Betrachtung zu unterziehen, so möge ein Blick auf die Bevölkerung den Schluß dieses Kapitels bilden.

Zwei Hauptvölker bilden die überwiegende Mehrzahl der Einwohner: das Urvolk, die alten Numidier, heute Berber genannt, und die von Asien eingewanderten Araber. Letztere nennen sich in Marokko Arbi, erstere Masigh oder Schellah; das Mischvolk aus beiden sind die Mauren. Juden sind massenhaft vorhanden und werden Jhudi genannt; alle Europäer, welcher Nation sie auch angehören, bezeichnet man mit dem Namen Rumi (Römer) oder als Christen mit Nssara (Nazaräer); die Schwarzen heißen allgemein Gnaui und ihre Sprache Gnauya. Was den Berber vor dem

[1]) In jeder anderen Moschee besteht nur eine Gebetstreppe, von der aus der erste Imam jeden Freitag eintönig das Freitagsgebet abliest.

Araber auszeichnet, das ist die bevorzugte Stellung der Frauen, die jedenfalls noch aus der vorislamitischen Zeit herrührt. Ungeachtet der stiefmütterlichen Stellung, die Mohammed trotz seiner Vorliebe für das weibliche Geschlecht den Frauen anwies, haben die Berberinnen ihren Rang beizubehalten gewußt. Bei manchem berberischen Tribus offenbart sich dies in der Erbfolge, wo nicht der älteste Sohn nachfolgt, sondern der Sohn der ältesten Tochter oder der Schwester. Ja, in einigen Stämmen kann sogar die Frau herrschen. In allen wichtigen Sachen hat die Berberfrau mitzureden, und mehr wie bei anderen Völkern fügt sich der Mann deren Ausspruch. Auch für die Civilisation sind die Berber weit empfänglicher als die Araber, welch' letztere ihnen auch in den Fähigkeiten nachstehen.

An Juden besitzt Marokko an 200,000. Ihre Stellung ist möglichst untergeordnet und ähnelt derjenigen der deutschen Juden im Mittelalter. Trotzdem aber sind die Schätze des Landes größtentheils in ihren Händen, wie es auch bei uns der Fall ist; Christen sind zwar, wie erwähnt, einige im Lande, der Sultan besitzt aber unter ihnen nicht einen einzigen Unterthanen. Sie gehören fremden Staaten an oder sind Schützlinge der im Lande vertretenen fremden Mächte. Mit der Zeit aber wird der erblassende Halbmond das Licht des Kreuzes nicht mehr ganz entbehren können. Will man die durch den Islam herbeigeführten Zustände in Marokko kurz zusammenfassen, so muß man bekennen, daß das Reich von früherer Blüte auf eine Stufe der Barbarei und Ohnmacht herabgesunken ist, welche mit seinen natürlichen Hilfsquellen und seiner Lage in grellem Widerspruch steht. Das Land ist keineswegs arm oder erschöpft, sondern besitzt im Gegentheil die Vorbedingungen eines blühenden Staatswesens; es ist reich an Menschen, Thieren und Bodenerzeugnissen über und unter der Erde; Reste einer einst bedeutenden Industrie und vom Bergbau sind noch vorhanden; es erfreut sich nach wie vor desselben glücklichen Klimas und ist seit der Erfindung der Dampfschifffahrt, bei seiner ohnehin für den Verkehr mit den civilisirtesten Ländern der Erde günstigen Lage, denselben nur noch näher gerückt. Aber all' diese Vortheile sind unbenutzt geblieben, weil die Beherrscher von Marokko, getreu den Vorschriften des Koran folgend, seit länger als einem Jahrhundert sich und ihr Volk von dem Verkehr mit den verhaßten Christen abgeschlossen haben und deshalb selbst von den Fortschritten der

neueren Zeit unberührt geblieben sind. Mit dem in Formenwesen und Aberglauben versunkenen Islam ist auch der Staat in Unbeweglichkeit und Ohnmacht erstarret. Vorbei für immer ist die Zeit, wo

„mit Allah-Geschrei und wildauftobender Mordgier
All' aufbrüllen zugleich: Numidier, Mauren und Türken;
Schwangen den ragenden Speer, und tummelten feurige Ross' um,
Dicht wie die Flocken des Schnee's herstürmt der heulende Nordwind.“[1])

II. Der Islam in Tunis und Algerien.[2])

Schleppt Marokko heute noch ein selbstständiges Dasein dahin, so ist diese Herrlichkeit in den beiden, früher mächtigsten und gefürchtetsten Raubstaaten Algier und Tunis verschwunden. Ersteres wurde 1830 von den Franzosen erobert, letzteres stellte sich trotz Protestes der hohen Pforte, von Ohnmacht gezwungen und von Gläubigern bedrängt 1881 unter die Schutzherrschaft Frankreichs. Da die Zustände dortselbst weniger bekannt sind als jene in der französischen Kolonie, so mag der Regentschaft der Anfang und Haupttheil dieses Kapitels gewidmet sein, während Algerien nur vergleichend in Betracht kommt.

Zwei geschichtlich merkwürdige Stellen liegen nahe dem Landungsplatze der Hauptstadt. Es sind die Ruinen der ehemaligen Meerbeherrscherin Karthago und die halb zerfallenen Mauern der Festung Goletta, deren Wälle einst Karl V. trotzigen Widerstand boten.

Im Staube liegt Karthago, kaum erblickst
Am Strand du Trümmer seiner hohen Bauten.

Wie wahr diese oft citirten Verse des unsterblichen Tasso sind, das drängt sich namentlich dem Einsegler in den tunisischen Golf auf, den das Schiff gewöhnlich dicht an dem Trümmerfelde passirt, welches einst Karthago war. Betritt man aber die klassischen

---

[1]) Johann Ladislav Pyrker's sämmtliche Werke. 1. Band Stuttgart und Tübingen. J. G. Cotta'scher Verlag.

[2]) Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis von Heinrich Freiherr von Maltzan. 3 Bde. Leipzig Dyk'sche Buchhandlung. Sittenbilder aus Tunis und Algerien. In gleichem Verlag vom gleichen Verfasser. Nach Nord-Afrika. Von Dr. K. Th. Rückert. Würzburg und Wien, Leo Wörl. Geographische Charakterbilder aus Afrika. Von Berth. Volz. Leipzig, Fues's Verlag. Rund um Afrika. Von J. Spillmann S. J. Freiburg, Herder. Spanien, Algerien und Tunis von Tschihatschef. Leipzig, Grieben's Verlag. Handbuch der christl. Kirchengeschichte von Dr. Hortig, Landshut.

Trümmerstätten, dann muß man auch der einstigen Seeräuberherrschaft und der muselmännischen Mißwirthschaft gedenken, welche aus dem einst blühenden Lande eine Einöde hat werden lassen.

Der Weg führt zunächst nach dem „heiligen" Dorfe Sidi-bu-Said. Von dem Leuchtthurm, welcher sich hier erhebt, hat man den schönsten Ueberblick über das weite Meer; über die Berge bis zum Kap Bon, dem letzten Aste des Atlasgebirges, und über die versandeten Häfen der zerstörten Weltstadt. Heute erscheinen dieselben nur noch als mäßig große Teiche und die Zeit wird kommen, wo selbst ihre Spur verschwunden ist. Welches Leben einst in diesen Häfen, welche Oede heute! Schwerer noch als die Schwüle eines afrikanischen Mittags lagert über diesen Gefilden der Odem heidnischer Zerstörung und islamitischer Versumpfung. Von dem Hügeldorf Sidi-bu-Said fährt der Wagen auf einem üblen sandigen Landwege mitten zu dem Ruinenfelde. In der Nähe des Meeres erheben sich riesige Cisternenanlagen, aber auch da weht der Hauch der Vernichtung. Hier rasteten wohl die kranken Streiter Ludwig des Heiligen bei ihrem Kreuzzuge gegen Tunis. Auf dem nahen Burghügel, welcher einst den Mittelpunkt von Karthago bildete, verschied am 25. August 1270 der heilige Held. Ein böses Fieber hat ihn hingerafft, das auch in seinem Heere furchtbare Verwüstungen anrichtete. Heute belebt diese Trümmerwelt nur der braune Beduine. Aber auf dem „heiligen Ludwigshügel" ragt seit 1841 eine Kapelle mit einer Statue des Königs. Das Kirchleiu trägt die Inschrift:

Louis Philipp Roi des Français
A érigé ce monument en l'an 1841
Sur place où expira le roi St. Louis son aïeul.

Jetzt sind vorbei für immer die Zeiten, wo ein tunisischer Christenfeind, die Reihen seiner fanatischen Kriegsschaaren entlang fliegend, die stolzen Worte rufen konnte:

„Söhne des großen Propheten, des Muths und der flammenden Kühnheit,
Denket, welch' ihm die Erde, besiegt, gleich niedrigem Schemel,
Unter die Ferse gestellt: sie lag und schmiegte sich duldend
Ihrem Druck. O dessen gedenkt! Ihr sehet die Gegner
Seines Namens vor euch; vernichtet sie, würgt sie gesammt hin!" —[1])

Zwischen Goletta und Tunis breitet sich der große, sumpfartige See aus, welcher in der Landessprache el Bahera heißt.

---

[1]) Tunisias, 9. Gesang.

Rechts und links führen schlechte Feldwege zur Stadt. Seit neuester Zeit hat eine speculative englische Gesellschaft die Residenz durch eine Eisenbahn mit ihrer Hafenstadt verbunden. Es ist dies zwar ganz gegen den Koran, aber der ohnmächtige, verschuldete Herrscher mußte sich fügen. Der Blick, den man im Fahren auf den zu beiden Seiten der Wagen angebrachten Holzbalkons hat, ist mehr fremdartig als verlockend. Ueber die endlos sich dehnenden Wiesen, die naß sind wie Sumpfland, da sie der Regen in tiefen Morast verwandelt und niemand zu Besserung Hand anlegt, watet hie und da ein Pferd oder Esel mit seinem halbvermummten Beduinenreiter. Hie und da ragt in der ferne eine einsame Palme, hie und da sieht ein zerlumpter Beduinenjunge, der Kameele hütet, neugierig dem Zuge nach.

Aus den Wassern ragt eine alte, längst verlassene Burg aus den Zeiten des kaiserlichen Christenbefreiers, einst von den Spaniern erbaut. Zerfallen und verlassen erhöht jetzt die Ruine den öden, trüben Eindruck der Landschaft ringsum, über der es trotz alles Sonnenscheins wie Geheimniß und Unheil brütet. — Wo der Türke seinen Fuß hinsetzt, da wächst kein Gras mehr! —

Die Mauern der Hauptstadt zeigen schon von ferne, daß der Zahn der Zeit nicht ohne Erfolg an ihnen genagt hat. Ueberall Breschen, Lücken, Zerfall. Wie könnte es auch anders sein, da zwei Drittel der Einwohner Araber sind, theils eigentliche Mauren, theils zugewanderte Landaraber. Zwischen beiden, aber als Lieblinge des Bey und jedes Gläubigen, stehen die Renegaten, aus unlautern Motiven zum Islam übergetretene Christen. Da dieselben schon längere Zeit die höchsten Stellen im Heere und in der Staatsverwaltung innehaben, so ist es wohl erklärlich, warum Tunis an materiellem und geistigem Bankerott leidet. Derartige geldgierige Heuchler korrumpiren durch ihr Beispiel die ganze Staatsverwaltung. Sie stehen aber bei Hof und Volk immer noch in viel höherem Ansehen, als die aus der Provinz zugewanderten Chamsije oder irrgläubigen Mohammedaner. Der Islam mußte nämlich naturgemäß im Laufe der Jahrhunderte in viele, zum Theil recht schroffe Sekten zerfallen, von denen nur vier als orthodox gelten. Da ein Chamse oder „Fünfter" nicht hierzu gerechnet wird, so wird er von den Rechtgläubigen gemieden, verdrängt und verachtet. Es ist ja die große, nie überbrückbare Hauptspaltung mit den Dutzenden sich noch heute tödtlich hassenden Nebensekten ein charakteristischer Zug des unduldsamen Islam. —

Durch die zerfallenen, von Leichenstätten eingerahmten Thore der sehr mit Unrecht die „Grüne“ benannten Stadt gelangt man in die endlosen Vorstädte mit ungepflasterten, ungeebneten, ungepflegten, unbeleuchteten und in jeder Beziehung verwahrlosten Straßen. Es sind Trümmerfelder voll Trostlosigkeit und Verödung. Selbst die in Unzahl vorhandenen Kapellen mit Heiligengräbern machen keine Ausnahme Auch die von massenhaften Mauern umgebene Citadelle der Stadt, die Kasba, ist nur ein unermeßliches Trümmerfeld, so ruinenhaft, wie wir es kaum auf der Stätte einer vor tausend Jahren zerstörten Römerstadt sehen. Anfangs unseres Jahrhunderts bildete der Platz noch eine für einheimische Belagerungskünste fast uneinnehmbare Festung. Noch 1811 hatten sich hier die mit Einführung einer einheimischen Miliz unzufriedenen Janitscharen niedergelassen, und lange genug dem Bey zum Trotze ihre Raub- und Mordausfälle in die Stadt gemacht. Heute ist die Burg wieder Residenz, aber alles darin hinfällig. Wendet man den Blick vom Aeußeren weg und betritt das Innere, so lassen nur ausgedehnte Ruinenfelder auf die Größe und Massenhaftigkeit des früheren Werkes schließen. Noch trägt zwar vor dem grünen Thore ein halb verlumpter tunisischer Krieger sein altmodisches Schießgewehr spazieren und wehrt jedem Neugierigen den Eingang, der keinen Permesso besitzt, allein diese Wache dient nur zum Schutze des in der Kasba aufgespeicherten militärischen Gerümpels. Aehnlich, oder viel ärger schaut es in den übrigen Staatsgebäuden aus. Selbst die Moscheen beginnen vom Zahn der Zeit zu leiden und unter den vielen Kobben, den Heiligenkapellen des neueren Islam, ist kaum eine einzige in gutem Zustande. Es ist ein recht charakteristisches Zeichen der Wirkungen von Mohammeds Lehre, daß das Volk bereits weniger Allah verehrt, als halb- und ganzverrückte, zerlumpte Bettler und Betrüger. Sicherlich nicht das geringste Anzeichen eines in der Auflösung begriffenen Staatswesens, wo Regierer und Regierte den moralischen und politischen Tod in nächster Nähe erblicken.

Noch trauriger fast, als in der Haupt- und Hafenstadt, sieht es im übrigen Gebiete der Regentschaft aus. Auf der Ruinenstätte des antiken Utika, der einstigen Rivalin Karthagos, erheben sich wenige armselige Hütten und zwei Grabkapellen mit bettelnden Derwischen. Das „Jamjam perierunt ruinae“ von der gewaltigen Römerrivalin ist auch an ihrer treulosen Freundin und Verrätherin in der letzten Noth, an Utika, in Erfüllung gegangen.

Sic fatus doluit desertas civibus urbes
Et vacuas tacuisse domus, Libycasque ruinas
Ingemuit miserans.

In der christlichen Periode freilich hat sich Cato's Stadt aus dem Verfalle wieder emporgeschwungen und eine wichtige Stelle eingenommen. Es ist uns von ihr eine Bischofsliste mit elf authentischen Namen erhalten. Schon im Jahre 252 finden wir Aurelius, Bischof von Utica, auf dem vom hl. Cyprian zu Carthago zusammenberufenen (vierten) Concil. Ueberhaupt besitzt Utica im Martyrologium großen Ruhm. An der Spitze der christlichen Heldenschaar schreitet wohl die massa candida, welche einige Jahre nach der vorher angegebenen Zeit den Martyrertod erlitt. Es waren 153 Christen, welchen der Proconsul die Wahl ließ zu opfern, oder in einen brennenden Kalkofen geworfen zu werden. Sie zogen das Letztere vor. Der letzte Bischof starb während des Streites über den Monotheletismus zur Zeit, als das mohammedanische Reich der Finsterniß sich über Nord-Afrika ausbreitete, die Gemüther unterjochte und das herrliche Land in jenen Zustand versetzte, in dem es noch heute schmachtend dahinsiecht. Dieses Siechthum zeigt uns auch Porto Farina, einst eine blühende Stadt, heute ein armseliger Flecken mit etwa 800 Einwohnern, darunter über ein Achtel Juden und Europäer, nicht von der besten Sorte. In dem einst vielbesuchten Hafenbassin trauert seit Jahrzehnten ein halbverfaultes Schiff über der Muselmänner unheilbare Trägheit. Zu solcher Trauer hat auch Biserta Anlaß, ehemals eine bedeutende Handelsstadt, nun ein armseliger Ort mit ruinenartigem Aussehen, einem versandeten Hafen und zerfallenen Festungswerken. Auch Biserta rühmt sich vieler Martyrer zur Zeit des Heidenthums und der islamitischen Grausamkeit. —

In einem so schlechtregierten Staate wie Tunis, wo die Polizei nur deshalb vorhanden zu sein scheint, um die ehrlichen Leute zu quälen, nicht aber, um das Land von Räubern und Dieben frei zu halten, herrscht natürlich die größte Unsicherheit. Wer das Innere des Gebiets besuchen will, thut gut, mit möglichst vielen Bewaffneten sich zu umgeben. Der Christ bedarf ihrer nur zu oft zum Schutze gegen den fanatischen Islam. Zieht man mit solcher Begleitung von der Hauptstadt in südlicher Richtung weiter, so erneuert sich stets das alte Bild der Zerstörung und des Verfalles. Ein halbausgetrockneter See, ungepflegtes Weideland, halbeingestürzte Paläste

bieten den ersten Eindruck. Bald ergänzen die Ruinen von Uthina denselben. Vor der Verwüstung durch die Araber eine große, blühende Bischofsstadt, bedecken heute Trümmer auf einem Flächenraume von einer viertel Quadratmeile den Boden. Darunter erblickt man noch deutlich die Ruinen christlicher Basiliken, welche der Zerstörungswuth des Mohammedanismus einst zum Opfer fielen.

Was dieser furor übrig läßt, muß der vis inertiae unterliegen. Das zeigt sich sogar bei dem größten Heiligthum Tunisiens, beim Mekka Afrikas, — in Kayruan. Trotzdem daselbst in einer der zahlreichen Moscheen der Kinnbart des Propheten aufbewahrt sein soll, zu dessen Verehrung Pilger aus nah und fern das Jahr hindurch wallen, zeigt sich doch überall Auflösung und Versunkenheit. Kayruan offenbart wie keine andere Stadt Nordafrikas so recht das Wesen des Islam; strenge äußere Ceremonien, innere Haltlosigkeit und unrettbaren Verfall. Derselbe äußert sich sogar in den Oasengruppen des südlicheren Tunis, wo trotz einer gewissen Abgeschiedenheit nicht mindere Unsittlichkeit herrscht als in den belebtesten Städten. Die Prostitution zeigt hier ihr Antlitz ganz offen und schämt sich ihres Gewerbes nicht. Schamlosigkeit und Unsittlichkeit, die man sonst nur in größeren Städten, den Zufluchtsorten aller Laster, findet, läßt der Islam überall hervortreten. Der Prophet hat hiezu durch Beispiel und Lehre Aneiferung gegeben und die innere Morschheit, welche man oft verdecken will, zeigt sich bei diesen Wüstenkindern in nur zu großer Offenheit. Selbst die Unzahl der mohammedanischen Heiligen ist ohne äußeren und inneren Schmutz nicht zu denken; scheinbare Ascese dieser Leute ist stets mit Wollust gepaart und niemand findet Anstoß hieran Man fabelt im Gegentheil über sie die unsinnigsten Dinge. So liegt in der kleinen Oase Feryana ein Heiligthum, das ringsum hoch verehrt wird und von dem die Bewohner folgende Märe erzählen: In der unter der Grabkapelle befindlichen schwarzen Höhle lebte Ssayydy Talyl von der ganzen Welt zurückgezogen und durch ein Gelübde gebunden, für seine Nahrung nicht selbst zu sorgen. Aber dafür starb er doch nicht Hungers. Allah hatte nämlich sechs Löwen angewiesen, ihn mit Nahrung zu versorgen. Bei Reisen benützte der Heilige sie als Reitthiere und konnte daher ungeheure Strecken in kürzester Zeit zurücklegen. Auch ein gutes Stück Allwissenheit steckte in dem Löwenmanne, nicht weniger die Kunst, durch hundertmaliges Recitiren der Koranstellen jenen das Leben wieder

zu geben, welche seine zornigen Gefährten in hundert Stücke zerrissen hatten.

Doch genug der undankbaren Wanderung durch Ruinen, herbeigeführt von Fanatismus, Trägheit und Aberglaube. Bei jeder Stadt müßte man das Gleiche wiederholen. Gegenden, früher Kornkammern, jetzt Wüsten, Städte, früher blühend, jetzt Ruinen, Basiliken, wo einst Bischöfe ihres heiligen Amtes walteten, jetzt entehrte, öde Stätten — das sind die Wirkungen des Islam in Tunis. Möge die Zukunft allmählig die Spuren der Verwüstung verwischen und eine kräftige europäische Christenhand das Schifflein des tunisischen Staates aus dem moralischen und physischen Sumpfe heraus in klares Fahrwasser lenken! — —

Der traurige Zustand von Tunis erscheint um so greller, wenn man von diesem Gebiete das benachbarte Algier betritt. Nie und nirgends hat die Natur inniger zwei Länder verbunden, welche durch menschliche Launen von einander getrennt, das eine der Civilisation wiedergegeben, das andere der Barbarei überlassen wurde. Bone, auf der Grenze dieser beiden Schwesterländer gelegen, scheint die Grenze zwischen zwei ganz verschiedenen Welttheilen zu bezeichnen: einerseits blühende Felder, von Städten und Dörfern belebt, tief in die Wüste eindringende Wege und längs derselben gastliche und ausschließlich für Reisende bestimmte Häuser; andererseits öde, baumlose Wüsten, während der Regenzeit kaum für Reiter und Fußreisende zugänglich; nirgends der gewünschte Zufluchtsort für den an einige Bequemlichkeit und Reinlichkeit gewöhnten Fremden! Kurz, ein paar Stunden, an derselben afrikanischen Küste zurückgelegt, genügen, ebenen Fußes in den modernen Orient zu schreiten, wo sich europäische Civilisation mit morgenländischer Poesie verbunden hat, nachdem man den regungslosen Orient der Vorzeit verlassen. Bis hierin eine mehr als oberflächliche Aenderung eintritt, darf Frankreich noch lange der Regentschaft den seit 1881 bestehenden Schutz angedeihen lassen. Energische Schritte sind wegen der Eifersucht der Mächte unmöglich, und so schaltet der Islam in Moder und Schulden fort, bis in Europa Ereignisse eintreten, welche seinem siechen Dasein ein Ende zu bereiten erlauben werden.

Die Stadt Algier sieht im Aeußern ganz europäisch aus. An Stelle des tunisischen Gewinkels mit seinen vielgewundenen Gäßchen ohne Luft und Licht ziehen sich schnurgerade, breite Straßen hin und die hohen Häuser stehen regelrecht in Reih und Glied, wie

die Fronte eines Linienregimentes. Auch durch die äußere Erscheinung des bei weitem größten Theiles der Bevölkerung wird der Reisende an gewohnte europäische Bilder erinnert. Aber neben den im modernen Kulturgewand sich zeigenden Franzosen, Spaniern, Maltesern und anderen Abkömmlingen romanischer Nationen, welche wohl zwei Drittheile der Seelenzahl Algiers ausmachen, fällt ein anderer Theil als durchaus heterogen auf, ein Volkselement, welches zwar, ähnlich wie ein Oeltropfen vom Wasser, rings von dem französischen umfluthet werden konnte, das sich aber, ebensowenig wie jene Flüssigkeit mit der andern, mit diesem vermischt hat. Es sind dies die Bekenner des Islam, die Mauren. Der Mohammedaner Algiers beugt zwar heute, nachdem seine Lebenskraft in verschiedenen Erhebungskämpfen gebrochen ist, gezwungen seinen Nacken unter das Joch des französischen Schwertes, aber die französischen Ideen wollen seinen Bewohnern nicht in den Kopf, ja selbst der Körper scheint einen Widerwillen gegen die elegante Pariser Umhüllung zu empfinden. Der islamitische Fanatismus kann nur durch Zwang gebändigt werden. Er steckt im Volke selbst und erscheint in Algier wie in Tunis. Freilich müssen sich die Moslims ersteren Staates mancherlei gefallen lassen, was mit ihren religiösen Anschauungen im Widerspruch steht, allein man weiß, welche Opfer an Gut und Blut es der französischen Regierung gekostet hat, bis es soweit kam. Früher war Algier, wie Tunis übersäet mit Heiligengräbern, deren oben Erwähnung geschah, aber die französischen Architekten haben diesen Mausoleen und den damit verbundenen Betrügereien übel mitgespielt, so daß jetzt höchstens noch ein halbes Dutzend im arabischen Theile der Stadt sich befinden. Auch gegen die öffentlichen Schulen wehrt sich der Muselmann, so lange er kann. Die Knaben, welche je in französischen Dienst treten wollen, müssen freilich solche besuchen, aber die Mädchen, welche vereinzelt dorthin geschickt werden, gelten noch heute als Auswurf der Menschheit. Sittenverderbniß und der Genuß des Sinnentaumel erregenden Haschisch ist dem Islam in beiden Gebieten gemeinsam. Beides ist unzertrennlich von Mohammeds Lehre. Die Prostitution macht sich gleich breit in beiden Städten; der Gläubige findet ja nichts Unrechtes in ihr. Dies gilt auch von Konstantine, das noch mehr als Algier islamitischen Charakter trägt. „Wer nur in Algier und im Küstenland gewesen, kennt Afrika nicht", sagt der Araber. Nur zeigt sich in Konstantine, da es im Innern liegt, noch mehr als in Algier die unvergleichliche Trägheit der

unterften Klaſſen. Hier ſonnen ſich die Männer, ohne an Beſchäftigung zu denken, indem ſie ausgeſtreckt in den Straßen und auf den Plätzen liegen, den Kopf der Sonne zugewendet.

Der grobe Burnus, der Schmutz und Nacktheit zugleich verhüllt, dient jahrelang als Kleidungsſtück; wird er einmal vor Schmutz und Ungeziefer unbrauchbar, ſo wandert deſſen Eigenthümer damit zum Fluß, entkleidet ſich und wäſcht ſein einziges Kleidungsſtück, worauf er ſich im Naturkoſtüm ins Gras wirft, bis dasſelbe trocknet. Das Innere des Landes iſt, ſoweit franzöſiſche Thätigkeit reicht, wohl bebaut; der Araber aber geht nur gezwungen an die Arbeit. Warum ſoll er im Schweiße ſeines Angeſichtes ſein Brod verdienen? Es iſt ja längſt vom Fatum beſtimmt, ob er hungern und durſten, oder in Saus und Braus leben ſoll. Der Prophet hat es verkündet und niemand kann und will an ſeinem Geſchicke etwas ändern. Daher kommt es, daß in dem von der Natur ſo geſegneten Lande noch heute große Strecken unbebaut liegen. Der Weinſtock, natürlich von Europäern angepflanzt, nimmt bloß eine Fläche von 20,000 und der Olivenbaum eine ſolche von 35,000 Hektaren ein. Auch die Kultur der Tabakpflanze iſt verhältnißmäßig noch wenig entwickelt und bedeckt nur eine Fläche von 7144 Hektar. Doch iſt überall ein guter Anfang gemacht und im Vergleich zum ganz islamitiſch-trägen Tunis berechtigt das erſt über ein halbes Jahrhundet unter chriſtlicher Herrſchaft ſtehende Algier zu den ſchönſten Hoffnungen. Deshalb konnte auch der bekannte Afrikareiſende Dr. Gerhard Rohlfs ſchon 1876 ſich folgendermaßen ausſprechen: „Wer, wie ich, dieſe Kolonie geſehen hat, die vielen kunſtgerechten Wege, welche das Land von Norden nach Süden, von Oſten nach Weſten durchziehen, die Anlagen der neuen Kanäle, Hafenbauten, Telegraphen-Leitungen, Eiſenbahnen ꝛc., wer wie ich das Entſtehen ganz neuer Städte mit erlebt hat, wer, wie ich, die prachtvollen und üppigen Plantagen durchwandelte, der wird mit Achſelzucken den Vorwurf, die Franzoſen verſtünden nicht zu koloniſiren, zurückweiſen.“ [1]) So eine gewiegte Autorität über das Land. Ueber die Leute dortſelbſt iſt das Urtheil wohl mit vollem Recht weniger günſtig. Indem Dr. Rohlfs die Unmöglichkeit einer Annäherung zwiſchen Franzoſen und Arabern zu beweiſen ſucht, bemerkt derſelbe: „Weshalb man in Algerien den Eingeborenen andere Geſetze geſtattet als den Europäern, iſt mir

---

[1]) Petermanns Mittheilungen. Bd. XXII. S. 252.

unbegreiflich ... Die Milde und die Barmherzigkeit ist der französischen Regierung nie gedankt worden, im Gegentheil hat man es immer als ein Zeichen von Schwäche betrachtet. ... Warum gestattet man den Eingeborenen noch das Nomadisiren? ... Warum gestattet man in der unmittelbaren Nähe Algiers noch Zeltdörfer? ... Warum zögert man denn mit dem Zurückdrängen der Eingeborenen, nachdem eine mehr als vierzigjährige Erfahrung gelehrt, daß sie das französische Gesetz nicht achten und lieben, daß sie keine Civilisation wollen? ... Warum entwaffnet man die Eingeborenen nicht?"

Heute sind diese Fragen theilweise beantwortet. Der fanatische Muselmann kennt christliche Richter, die ihr Urtheil nicht dem alldeutsamen Koran entnehmen. Nach der großen Empörung im Jahre 1871 mußte Land abgetreten und Kriegscontribution bezahlt werden, von selbst wich darauf das islamitische Zelt dem christlichen Hause und seit mehreren Jahren müssen sich die stets kampfbereiten Christenfeinde bequemen, in den Städten und den vorwiegend von Franzosen bewohnten Landgegenden ohne Waffen einherzugehen, da sie derselben nicht bedürfen. Zähneknirschend gehorcht der Eingeborene, weil er die französische Justiz fürchtet. Civilisirt wird er aber nie werden, so lange das Zwielicht des Halbmondes sich über das Land ergießt.

III. Türkisch-Afrika und Negerreiche.

Im eigentlichen Sinne gibt es heute gar kein türkisches Afrika mehr. Der Großsultan in Konstantinopel beansprucht zwar noch Tripolis und Aegypten, in Wirklichkeit aber ist seine Oberhoheit in diesen Gebieten nicht viel größer als in Tunis. Tripolis ist im Begriffe ein Anhängsel Italiens zu werden und Aegyptens Herrscher bleiben ihrem Oberherrn schon längst den Tribut schuldig; dafür pochen die actienbesitzenden Engländer gewaltig an des Khedivs Palastpforten, und in absehbarer Zeit wird auch der letzte Rest von Selbstständigkeit im ehemaligen Pharaonenlande verschwunden sein.

Wenn der bekannte Afrikareisende Barth in seinen „Wanderungen am Mittelmeer" prophezeiht hat, Tarabolus (Tripolis) werde stets mehr und mehr zerfallen, so kann man ihn sicherlich keinen falschen Seher nennen. Zwar macht heute noch die Stadt keinen ungünstigen Eindruck, allein daran ist die prächtige Lage schuld und nicht wenig trägt auch europäischer Einfluß und Aufputz bei. In der ungefähr 20,000 Einwohner großen Stadt verschwinden die Eingeborenen fast

gegen die Fremden. Das islamitische Tripolis aber unterscheidet sich nicht von seinen Schwesterstädten und wird dereinst deren Schicksal theilen. Dies prophezeiht auch Gustav Nachtigal, ein Mann, der Afrika gekannt und auf afrikanischer Erde sein Leben gelassen. Aus der Ferne Sauberkeit und Glanz, innen Schmutz, Ruine und Elend — das Loos aller islamitischen Städte.

Eine Klasse der Bevölkerung, welche in Tripolis entschieden bei weitem mehr vortritt als in Tunis, ist die der Neger von mehr oder weniger reinem Blute, ein Umstand, der sich aus der bis in die neueste Zeit fortdauernden Einfuhr von Vertretern des Barr-el-Abid, d. h. des Landes der Sklaven, erklärt. Wenn die hohen Herren von Tunis ihren Hausstand um schwarze Diener, Eunuchen oder Arbeitssklavinnen vermehren wollen, so schicken sie nach Tripolis und lassen sie daselbst zu hohen Preisen kaufen. Freilich ist der Sklavenhandel auch in Tripolis streng verboten und gewiß sehr zurückgegangen, doch im Verborgenen findet noch mancher Umsatz in schwarzer Menschenwaare statt. Nach wie vor kommen alljährlich verschiedene Sklavenkarawanen nach Tripolis, doch die Trupps werden von Jahr zu Jahr kleiner, und anstatt sie auf den Markt zu führen, bringt man sie in die Gärten der Moscheen, um sie von dort aus allmählich und einzeln zu verkaufen. Hängt ja doch die Sklaverei mit all' ihren Greueln aufs innigste mit dem Islam zusammen. Der Hauptsklavenmarkt ist heute noch das im südlichen Fezzan gelegene Murzuck. Hier kamen nach Rohlfs gegen Ende der sechziger Jahre noch immer 30 bis 40 tausend Sklaven jährlich an, die von da in kleinen Karawanen weiter nach Tunis, Tripolis und Marokko verschickt wurden. Der Pascha von Fezzan,[1] der in Murzuk residirt, ist allerdings, da diese Oase zu Tripolis gehört, der Pforte tributpflichtig, aber der Weg ist weit bis nach Konstantinopel, und als im Jahre 1868 wirklich ein hoher türkischer Beamter in Mursuk anlangte, um den mehrjährigen rückständigen Tribut zu holen, gab ihm der Pascha einige hundert Sklaven als Abschlagszahlung, die der Beamte für eigene Rechnung in Barka verkaufte und dann nach Stambul zurückkehrte, wo er sich vermuthlich mit dem betreffenden Minister „abgefunden" hat. Noch in der jüngsten Zeit ist es vorgekommen, daß eine Menge männlicher und weiblicher Sklaven von Tripolis aus, sogar auf englischen Dampfern nach Konstanti-

[1]) Die Sklaverei von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Von Adolf Ebeling. Paderborn, Ferd. Schöningh.

nopel verschifft wurden. Dieser Handel ist für den Pascha von Fezzan von großer Bedeutung, denn von seinem Einkommen (½ Mill. Franken) treffen etwa sieben Achtel auf den Sklavenhandel. Die letzten dreißig Jahre haben an diesem Treiben so gut wie nichts geändert, nur daß die, übrigens nie bedeutend gewesene Sklavenausfuhr aus Kordofan und dem ägyptischen Sudan, die seit 1884 unter der Herrschaft des Mahdi stehen, aufgehört hat, natürlich nur, weil dieser die Sklaven zu seinem eigenen Dienste behält. —

Aecht islamitische Zustände zeigt auch ein kurzer Blick auf die Einnahme des Landes durch die Türken. Bis zu Anfang des vorigen Jahrhunderts besaß Tripolis eine ähnliche Regierung wie Algerien und Tunis, dieselbe litt aber unter denselben Regentenstreitigkeiten wie diese beiden Nachbarstaaten. Um das Jahr 1714 räumte einer der Regenten, Ahmed, seine Nebenbuhler und deren Anhang durch eine Massenerdroßlung aus dem Wege und gelangte zur Alleinherrschaft. Als aber im Jahre 1835 Streitigkeiten wegen der Erbfolge ausbrachen, wurde die Türkei zu Hilfe gerufen. Der Sultan machte es nun wie das Raubthier in der Fabel, das den Streit zwischen den zwei unglücklichen Geschöpfen, die es zum Richter ihrer Zwistigkeiten anriefen, dadurch schlichtete, daß es beide auffraß. Eine türkische Flotte mit nicht unbedeutender Truppenmacht wurde nach Tripolis geschickt und auf dieser Flotte befand sich ein Pascha mit geheimen Instruktionen. Das Erste, was die Türken nach ihrer Ankunft verlangten, war Uebergabe der Befestigungen; nach längerer Weigerung wurde dem Verlangen willfahren. Wenige Tage darauf lud man Ali Pascha, der die Türken zu Hilfe gerufen, ein, auf dem Admiralschiffe seinen Ferman in Empfang zu nehmen. Dies geschah, aber im Ferman stand etwas anderes, als Ali erwartet hatte. Das Schiff fuhr mit ihm nach Konstantinopel, wo er bald darauf starb. Tripolis aber wurde türkische Provinz. Seitdem wird das Land durch die türkischen Paschas ausgeplündert, und jetzt will Italien es dem kranken Manne vollends entreißen, findet aber großentheils nur Wüste und Ruinen, die gewöhnliche Hinterlassenschaft türkischer Herrschaft. Was die Statthalter nicht raubten, floß in die Taschen der Heiligen, Derwische, Tempelwächter u. dgl. Kein Wunder, daß man auch in Tripolis bei jedem Schritte auf Ruinen stößt. Gleich nahe der Stadt dehnen sich halbzerstörte moslimische Friedhöfe aus und kommt man auf den tiefsandigen Wegen weiter, so zeigen sich stets Spuren aus früherer Zeit. Sie alle zu schildern, dürfte wohl

überflüssig sein; Tunis hat Beispiele genug gegeben. Ein Blick in die durch den Islam geschaffenen Zustände Aegyptens, besonders der Sklaverei dortselbst, dürfte wohl, wenn nicht erfreulicher doch interessanter sein. Auch hier wäre von Ruin des Landes durch den Mohammedanismus viel zu reden, allein es könnte sich nur bereits Gesagtes wiederholen, und zu weiteren Ausführungen wäre der Raum einer Broschüre viel zu klein.

Beim Regierungsantritt (1863) des im Jahre 1880 abgesetzten Khedivs Ismaïl, des Vaters des jetzt regierenden Khedivs Tewfik, schien es anfangs wirklich, als habe für die schimpflichste und verabscheuungswürdigste aller menschlichen Einrichtungen, die Sklaverei, in Aegypten die letzte Stunde geschlagen. Eine vicekönigliche Proklamation verkündete in tönenden Phrasen die Abschaffung der Sklaverei, und in den europäischen Zeitungen wurde darum dem Regenten Weihrauch in Fülle gestreut. Sie bedachten nicht, daß Abschaffung der Sklaverei auch Abschaffung oder doch wenigstens gänzliche Reform des Islam im Gefolge haben müßte, daß aber dies so lange im Orient zu den unmöglichen Dingen gehört, bis er in sich selbst zerfällt, wozu er heute noch zu zäh ist. Es mußte daher die schöne Proklamation, wie so vieles Andere, auf dem Papier stehen bleiben. Eine Wandlung zum Besseren war freilich für den oberflächlichen Beobachter bemerkbar, da die Sklavenmärkte in Städten, wo europäische Generalkonsule u. dgl. wohnten, unterbleiben. Im Verborgenen blühte aber der Handel fort, ohne die geringste Einbuße zu erleiden. Woher hätten auch die vom Staate gar oft jahrelang unbezahlten Beamten ihren Lebensunterhalt nehmen sollen? Woher sollte man Soldaten für die neugeschaffene vicekönigliche Armee bekommen, von den unvermeidlichen Harems ganz abgesehen, wozu ja die Eunuchen, welche nur Sklaven sein können, unumgänglich nothwendig sind. Der Khedív selbst und seine Würdenträger blieben nach wie vor die besten Kunden der Sklavenhändler, besonders, wenn junge, lichtbraune Abessinerinnen zu erwerben waren. Größere Sklaventransporte kamen übrigens nicht nach Kairo, sondern gingen schon bei Siut durch die arabische Wüste bis an irgend einen Hafen des Rothen Meeres, wo sie dann nach Dschedda̧h und von da nach Mekka gebracht wurden. In dieser „heiligen Stadt des Propheten,“ die kein Christ ohne Lebensgefahr betreten kann, vertheilen sich dann die Züge nach verschiedenen Bestimmungsorten, sowohl in Arabien selbst, als auch in weitere Gegenden.

Dschеddah war von jeher ein Hauptstapelplatz für die Menschenwaare im Orient. Nach den Berichten des englischen Commissars Houghton kommen alljährlich an 50,000 Sklaven von diesem Hafenorte aus nach Arabien. Dieser Herr zerstörte auch gründlich den Wahn, als ob die ägyptischen ein recht behagliches Dasein führten. Er behauptet aus eigener Beobachtung, die Behandlung der Sklaven auf dem Transport und beim Verkauf, sowie die Behandlung von seiten ihrer ägyptischen Herren erinnerten an die abscheulichsten Perioden der nordamerikanischen Sklaverei in Süd-Karolina. Im Jahre 1887 meldete Oberst Schäfer an das britische Kabinet, der Sklavenhandel in Dschеddah habe in jüngster Zeit eine derartige Ausbreitung gewonnen, wie nie zuvor, und der augenblicklich in Dschеddah residirende englische Consul spricht sich in gleichem Sinne aus. Am offenkundigsten und zugleich schamlosesten wird der Sklavenhandel noch immer in Tantah, der Hauptstadt des Nildeltas, getrieben, und zwar auf den großen Messen, die dort alljährlich dreimal stattfinden und jedesmal eine volle Woche dauern. Der größte dieser Märkte findet im August statt. Es strömen hinzu Mohammedaner aus allen benachbarten Gebieten und feiern Feste, die ein Christenauge nicht sehen und eine Christenfeder nicht beschreiben kann. Die heidnischen Bubastisfeste des Herodot boten des Schmutzes und der Gemeinheit auch nicht mehr. Die Engländer, welche jetzt am Nil regieren, und die den eigentlichen Herrn des Landes, den schwachen Khediv Tewfik, längst zu einem Schattenregenten herabgedrückt haben, bekämpfen gewiß den Sklavenhandel mit seinem Gefolge von Blut und Sünde, allein so lange der Islam in Aegypten herrscht, werden auch seine Folgen nicht auszurotten sein. Wenn der Koran den Moslems die Pflicht auferlegt, ihre Religion mit Gewalt überall hin zu verbreiten, wenn er den Glaubenskrieg als das verdienstlichste Werk preist, und wenn er zuglich den siegreichen Gläubigen zum Herren der Person und des Eigenthums der Besiegten macht, so ist damit die Sklaverei von selbst gegeben, ja man muß beinahe ihre Billigung durch das Gesetz als einen Akt der Milde betrachten, da ja eigentlich alle dem Koran sich nicht Unterwerfenden getödtet werden sollten. Es heißt an der betreffenden Stelle nur: „Sie können auch zu Sklaven gemacht werden.“ Darum ist allenthalben, wo der Islam sich findet, auch die Sklaverei einheimisch, und darum wird auch, je mehr in Afrika der Islam sich verbreitet, das Elend der Sklaverei um so größer

dort werden.[1]) Dies bezeugt der traurige Zustand der mit dem Islam in Berührung kommenden Negervölker im Innern des schwarzen Erdtheils. Rohlfs[2]) beklagt es bitter, daß die Tebu mit der mohammedanischen Religion beschenkt sind, „welche den letzten schwachen Rest von staatlicher Autorität untergräbt, ohne etwas Anderes an die Stelle zu setzen. Denn der Mohammedanismus will keine Nation, er will nur Gläubige und überläßt den Fakih oder Mallem, durch Nährung von Unwissenheit und Aberglauben die Leute zu beherrschen.“ In Bagirmi hat derselbe einen unheilvollen Gegensatz zwischen nachbarlichen und selbst verwandten Stämmen geschaffen. Die Vertreter des Islam haben, wie der verstorbene Afrikaheros Nachtigal gewiß richtig bemerkt, nie das Streben gehabt und werden es nie haben, die heidnischen Negervölker an den Segnungen eines größern Staatswesens und einer höher stehenden Religion theilnehmen zu lassen, sondern haben sie seit drei Jahrhunderten nur als eine ergiebige Quelle für ihren Bedarf an Sklaven betrachtet. Ein fernerer Kenner afrikanischer Verhältnisse und sicherlich unverdächtiger Zeuge, Schweinfurth, schreibt in seinem Werke „Im Herzen von Afrika“: „Wie im centralen Sudan, in Bornu und den Tsadländern, so äußerte auch im östlichen Sudan der erobernde Islam seine destruktive Gewalt, welche in verhältnißmäßig kurzer Zeit alle Gewerbthätigkeit unterdrückt und die Rassen- und nationalen Verschiedenheiten so gut, wie die letzten Spuren der Vergangenheit verwischt, überall die Wüste verbreitend in seinem Gefolge. Von Augenzeugen aus der ersten Zeit der Besitzergreifung erfuhr ich immerhin noch mancherlei Einzelnheiten über den frühern Zustand des Landes und den autochthonen Kunstfleiß seiner Bewohner.“ Ein weiterer, nicht minder erfahrener und zweifellos in dieser Hinsicht unparteiischer Gewährsmann, Hugo Zöller,[3]) berichtet: „Der Islam zerrüttet mit seinem Gefolge von Fanatismus, Faulheit und Grausamkeit viele von den ursprünglichen guten Anlagen des Negers und macht ihn durch religiösen Dünkel, durch gesetzliche Vielweiberei und gesetzliche Sklaverei für die europäische Kultur unempfänglich. Kein größerer Feind der

---

[1]) Münzenberger. Afrika und der Mohammedanismus. Frankfurt a. M. A. Fösser Nachfolger 1889.

[2]) Quer durch Afrika. Leipzig 1874—75 Band I und II. Die Naturvölker. Von Dr. Wilh. Schneider. I. und II. Theil. Paderborn und Münster Ferd. Schöningh. 1885.

[3]) Schwarze Studien IV. Köln. Zeitung, No. 187 v. J. 1885.

Kultur, kein größerer Förderer der Barbarei, als der Islam! Tausendmal lieber heidnische, als mohammedanische Neger, trotzdem letztere sich in mancher Beziehung und namentlich als Soldaten vor den ersteren auszeichnen mögen. Häufig genug habe ich mich im Topelande mit den Königen und Häuptlingen über die englischen Söldner aus dem islamitischen Innern unterhalten. „Warum," fragte man, „sendet ihr weißen Männer (England), die ihr euch doch Christen nennt, andersgläubige Menschen in unser Land, welche die Dörfer niederbrennen, das Eigenthum wegnehmen und mit den Frauen allerlei Unfug treiben?" — Die Antwort auf die Frage des armen Schwarzen wäre wohl nicht schwer, eine ähnliche Frage wird Licht genug verschaffen. „Warum sendet England seine Söldner seit Jahrhunderten sengend und brennend in grün Erins Gefilde, warum hat dort nur Polizei, Gericht und Henker Arbeit, warum läßt England dort Tausende und Abertausende Hungers sterben? Warum wollen die Engländer, die sich doch Christen nennen, lieber eine Wüste als ein paradiesisches Land voll „Papisten"? — — —

Am Schlusse dieses Kapitels dürfte wohl ein Blick auf das schon öfters erwähnte islamitische Klosterwesen und den mönchischen Glaubenseifer nicht unangezeigt sein. Mehr als irgendwo anders hat dieses in Afrika sich festgesetzt. Es hängt hiermit auch die allbekannte Bewegung zusammen, an deren Spitze Mohammed Ahmed, der vielgenannte „Mahdi" steht, dessen Schaaren sich ja bekanntlich großentheils aus Derwischen rekrutiren. Hiebei muß vor allem erwähnt werden, daß der Mahdi-Glaube schiitischen Ursprungs ist. Die Schiiten hoffen auf die Wiederkehr eines Mahdi (Erlösers), der ihrer Lehre mit dem Schwerte zum Siege verhelfen soll. Wenn heute die Sudanesen diese Zeit erfüllt glauben und mit den Waffen ihren Glauben bethätigen, so ist in erster Linie die ägyptische Regierung schuld, welche die Sudanesen auf nicht zu beschreibende Art bedrängte und mißhandelte. Die vicekönigliche Herrschaft im Sudan ist eine Tyrannenherrschaft ohne gleichen, eine Leidensgeschichte, mit der man Bände füllen könnte.[1]) Die vicekönigliche Regierung ist sunnitisch und wie der Haß des Islam auf alle Nichtgläubigen sich erstreckt, so trifft er auch die in Acht und Bann erklärten Sekten. Der Sudan war bisher officiell das Land der Verbannung, Exil der Missethäter, wo auf Regierungsbefehl Unthaten verübt wurden,

[1]) Die Araber der Gegenwart und die Bewegung im Islam. Von Amand Frhr. v. Schweiger-Lerchenfeld. Weimar. Geographisches Institut.

wie sie nur der Mohammedanismus hervorbringen kann. Kein Wunder, wenn das um Geld und Blut gebrachte Land endlich als letzte Nothwehr zu den Waffen greift, besonders wenn fanatische Derwische fortwährend den Brand schüren.

Was die religiösen Orden im allgemeinen anbelangt, so sind sie über ganz Nordafrika verbreitet und treiben aller Orten ihr fanatisches Unwesen. In Tripolis ist der berühmteste jener des Es-Senusi, der i. J. 1861 starb. Seine Sendboten sind jahrein und jahraus unterwegs, um die Gefühle des Hasses gegen alles Europäische, ja selbst die Pforte lebendig zu erhalten, welche mit den „Gjauren" Verträge schloß. Die Marabuts bewachen überall die Heiligengräber und besitzen ungeheuren Anhang. In Marokko treibt der schlangenfressende, gewaltthätige und gefürchtete Aissauah-Orden üppige Giftfrüchte. Auf Heiligengräber stößt man daselbst Schritt für Schritt. Hell getüncht und freundlich von außen, sind sie im Innern häufig verwahrlost oder verfallen, ohne deßhalb an Schutzkraft einzubüßen. Selbst der Verbrecher und Verfolgte, welcher in den Ruinen unterkriecht, wird unantastbar, dem Arme der Gerechtigkeit unerreichbar. — Eine Sekte der sonderbaren Heiligen — die Jemduscha — zieht zuweilen von Ort zu Ort, halb nackt und sich selber mit langen Fingernägeln oder Messern den Leib zerfleischend. Sie tanzen wie besessen, wälzen sich im Unrath, zerreißen lebende Thiere mit den Zähnen, saugen das strömende Blut, würden jede Frau, jedes Mädchen schänden, das in ihren Weg träte — alles unter der Obhut ihres Oberhauptes, eines Greises in weißem Haik (Burnus), der auf weißem Pferde voranzieht und majestätisch regungslos eine weiße Standarte trägt.

Schlußbetrachtung.

Im Gegensatz zu den erwähnten Schriftstellern und bewährten Helden der Afrikaforschung, die Leben und Gesundheit im Dienste der Wissenschaft wagten, von deren Forscherthätigkeit, um nur Eines zu erwähnen, Kap Palmas Wehe erregendes Zeugniß gibt, deren Namen glänzen werden, so lange man Mannesmuth und Wissensdurst achten wird, schreibt Friedrich von Hellwald ganz unverfroren:[1] „Für die Völker Afrikas (und Asiens) war der Islam entschieden das Passendere (als das Christenthum) weil Einfachere. Wie sehr dies der Fall, lehrt die Jetztzeit. Der Islam ist kein kranker Mann, er gedeiht und macht, ohne Missionäre und ohne Schwert, Fortschritte im Innern Afrikas, wo er sich unter den Negervölkern vielfach als Kulturreligion (!) erweist. Er ist eben das für jene Völker und Himmelsstriche tauglichste Glaubensbekenntniß. Klug behielt er die Polygamie bei, welche in jenen Breiten der Anforderung der Natur entspricht, während das Christenthum sie verdammt." — Solchen, allen Thatsachen widerstreitenden Studirstubenphantasien gegenüber mag ein Wort des um Afrika hochverdienten Kardinals Lavigerie, des großen Kenners des Mohammedanismus, am Platze sein, das derselbe an den Vorstand des Xaverius-Vereins in Lyon richtete. Der afrikanische Apostel des 19. Jahrhunderts sprach sich über das Wesen des Islam folgendermaßen aus: „Der Mohammedanismus ist das wahrhafte Meisterstück des bösen Geistes. Er befriedigt gleichzeitig die höchsten Bedürfnisse sowie die niedrigsten Triebe unserer Natur und fesselt so den Menschen in all seinen Seelenkräften. Durch den Glauben an einen einzigen Gott, an die Belohnung und Bestrafung im künftigen Leben, durch das Gebet und die religiöse Beschaulichkeit, die oft zur feurigsten Begeisterung

[1]) Der Islam. Von Friedrich von Hellwald. Augsburg. Lampart & Co.

sich steigert, befriedigt er jenes Bedürfniß unserer Natur, sich zu ihrem Schöpfer als der Quelle alles höheren Lebens zu erheben; durch die Leichtigkeit seiner Vorschriften, durch den freien Lauf, den er den zügellosen Ausschweifungen der Sinne läßt, durch das Gesetz des heiligen Krieges, der die Unterdrückung, die Plünderung, das erbarmungslose Morden und das regelrechte Niederschlagen aller derer, die dem Islam nicht huldigen, gutheißt, schlägt der Mohammedanismus seine Anhänger in Bande, welche menschlicherweise nichts brechen zu können scheint. Wenn er zerfällt, so geschieht es aus sich selbst; ich will sagen, infolge seiner Grundsätze, seines Schicksalsglaubens, seines Sittenverderbnisses, welche überall unheilbare Trägheit, Auflösung und Tod erzeugen. Das ist in dem kräftigen Sprichwort des Orients ausgedrückt: Der Schatten eines Türken macht das Feld, an dem er vorübergegangen, auf ein Jahrhundert unfruchtbar."











